8499

£3.10

all publ'd

ספר

בקורת התלמוד

על פי ערך א״ב

כרך הראשון כולל ערכי אות א׳

לבאר

יסודות תורה שבע״פ וקורותיה בכלל על פי חקירה ובקורת נאמנה וע״פ חדושים מועילים ופתרון יותר ממאה וחמשים מלות הנוגעות להבנת מסורת אבות

ממני

יעקב יחזקאל הלוי

שהיה אב״ד בק״ק אשפיצין והגליל ולע״ע בק״ק בייטהען במדינת אבערשלעזיען יע״א.

Kritisch-talmudisches Lexicon

von

Jacob Ezechiel Löwy,
Rabbiner in Beuthen, Oberschlesien.

Band I.

WIEN, 1863.

Eigenverlag des Verfassers.

דבר אל הקורא

הספר הזה אשר אני עורך היום לפני קהל עדת ישראל ערכתי לעצמי ללמדני בינת חכמי קדם ויסוד מסורת אבות הנקראת תורה שבעל פה כפי האפשר לבן אדם חלוש כמוני להשיג ממטמוני קדמוניות. ואף כי מך אנכי מערכי חכמה ודעת. ויודע ומכיר אני את מקומי הדל; לא חדלתי מחבר ספר כזה לתועלת עצמי ולכונתו בשם בקורת התלמוד על פי ערך א"ב, למען הכניסו בברית ספרי המעריכים והמבקרים, יען כי רשות נתן לכל אדם להיות חוקר ומבאר מפלס ומשער, דברים התלוים בהשערה ואומד הדעת להבין דברי חכמים וחדותם. סיבת הערכה זו וחבורה לספר היא מפני שראיתי חכמים מופלגים מבקרים ומישרים אלו לעומת אלו חוקרים לדרוש דרשות חז"ל לגנאי במקום שאחרים דורשים לשבח באין חקירה ודרישה בקורות העתים ובקורת נאמנה בעיון זך, לכן חשבתי לסול לי מסילה ממוצעת בין שתי דרכים אלה על פי משקולת הגיון ודרכי בקורת לבקר בין אמת לשקר בדקדוק סדרי הזמנים להבין אמיתת דברי קדמונים בתלמוד במשנה ותוספתא, באופן שקיימתי בעצמי: עשה לך רב והסתלק מן הספק היוצא מבין ספרים סותרים אלו לאלו ומבלי מצוא דבר ברור ומשפט ישר ומקובל לדעת השומע באמת.

הן יקר בעיני מאוד כבוד חכמי זמננו אשר מפיהם ומפי כתבם למדתי הרבה; אפס לא הלכתי בגדולות ובנפלאות ממני אם לא שויתי נפשי תחלה כגמול עלי „אמו" לחזור בכל דבר הצריך בדיקה על שורשו ומקורו הראשון להבין באם למסורת ובאם למקרא בדרך אמונה אשר על ברכן נולדו ילדי הלכות והגדות מאז. לכן אבקש מאת כל קורא ספר זה שלא יאשימני חלילה כי פסעתי פסיעות גסות יען כי כוונתי לשם שמים ומותר לפסוע פסיעה גסה לשם מצוה, מבלתי הפסד מאור עיני השכל האוזר בקדושה והבדלה בין קודש לחול לתכלית יראת שמים באמת, כי אולי חפץ ד' בידי יצליח להטיב לאחרים ולקטנים כמוני לעורר לב חכם להעמיק עוד יותר

להביא פנינים מים החכמה לכוונת אמונתנו הטהורה להגדילה ולהאדירה, על פי משפט שכל ותבונה להבדיל בין טמא לטהור ולהבחין בין אמת לשקר בטעם וסברה, על פי חיבה יתרה הנודעת וכה סידור כל הדברים הזרים המפוזרים בתלמוד בין בהלכה ובין בהגדה וערכם במקום הראוי להם על פי סדר וקורות הימים לבוא בסוד עומק דברי חז"ל בשרשי עיון תורה ועבודה לאל ית' בצירוף עומק פשוטו של מקרא. —

גם זאת אבקש מאת הקורא שבאם ימצא טעות בספר אשר לא נתקן בלוח הטעות וביחוד בחסרות ויתרות ובנקודות ואותיות הן במלות עבריות והן יוניות ידין אותי לכף זכות כי רחוק הייתי מבית הדפוס ושגיאות מי יבין! הוכחה לזה בלד 90 שורה 26 כוונתי להשוות הברת מוואום Avus ברומי אל עוים בגמרא ונדפס deus תמור avus שאין לו הבנה כלל, וכן לד 277 שורה 29 יגיד עליו ריעו בלד 281 שתמורת aisa נדפס aula בטעות. גם הדפים מלד 361—368 נכפלו בטעותא דמוכח וכן בהרבה מלות יוניות שגו הרואים. ועם הקורא הסליחה וידע לתקן המעוות מעצמו בנקל. והנה יקדתי לאות ה' כרך בפני עצמו, יען כי יש בערכיו כמעט כל יקודות תורה שבע"פ בכלל והפרטים יבוארו בערכים הבאים אי"ה.

מלבד זה יש לעורר כי מי שיקרא בספר זה בהשקפה קלה במקוממות מפוזרים ולא ישים עין עיונו על כל הערכים וסידורם בדקדוק ידמה כי תכלית הספר הוא לבאר ולהוסיף פירושים על דברי קדמונים והבקורת רק לטפל יחשוב ובאמת המדקדק בקריאה בפנים יפות ימצא כי עיקר תכלית הספר הוא לבקר האמיתיות המסורות לנו מדורות קדמונים ע"פ משפט הגיון ודקדוק סדר הזמנים ומנהגם באופן שהראתי לפעמים איך להתנהג בביאור דברים זרים בדרך פשוט וברור כפי הכרה החכמה באמת לתועלת המוסר והיראה.

זולת זה יודע אנכי גורל חוברי חבר בתוך עמנו מאז כי לרגל המלאכה פרץ ונוחה. וצריך המחבר לקבל עליו דברי פגם ודברי שבח, מעט צרי ומעט דבש, ואם בעבור זה יתפלא עלי הקורא לאמור מדוע עשית זאת לבאר תורה וקודה במקום שאין גמול ותודה ואיככה תתן יד ללמד חובה במקום שאין הלער בנזק שוה? דע כי מלבד מה שנודע בשם הרמב"ם שמן ההכרה בטבע לב איש לפרסם מחשבותיו גם במקום היזקו, יש לי עוד תשובה אחרת ואולי תמצא חן בעיניך הקורא אם אומר לך נלאותו אחי נלאוני כי על ידי החקירה בדברי אולי ימצאו מבקשי אמת מקום להתגדר ולחלוק עלי בדברי טעם וחכמה עמוקה ואז יהיה זה שכרי כי מצאתי את שאהבה נפשי יותר מכל והיא האמת.

א״ב

סדר האותיות מן א׳ עד ת׳ נקרא בפי הכל **א״ב** ובלשון יוני אלפא ביתא וסדר זה הוא היסוד בכל בנין חברת מין אנושי, לדבר איש עם רעהו ולהנהיג סדרי המדינה וחוקי דרך ארץ, כי אם נחלקו בני אדם למיניהם ולמחלקותם הרבות עדיין יש להם השתוות ביסוד ושורש הלשון, ואין אדם יכול לפרוש עצמו מן הכלל בזה רק בהכרח הוא משתמש באותיות המסורות לו מאבותיו לבטא על פיהם מחשבות לבו בדרך שיבין השומע, ומנה האותיות המסורות לכל עם ועם ומבלתי שנות גם בעיקרם ושורשם, נשתלשלו החכמות והמדעות מדור לדור, באופן שהאמת עם חכם אחד אשר אמר: בני אדם לומדים יותר מן הלשון מאשר הלשון נשלמת מפיהם, (דיא מענשען װערדען מעהר פֿאָן דער שפראכֿע געבילדעט, אלס דיא שפראכֿע פֿאָן דען מענשען):

יען כי אם נקרא שם לכל דבר הנראה על פי הסכמת הכלל, אז על ידי שם זה המוכן לכל, יבין השומע מושג השם ותכליתו ומשתדל לחקור מן הידוע הזה לידע דברים אשר לא נודעו בשם, ואילו לא קראו שם לכל הנבראים הנראים ממילא יתבלבלו המחשבות ולא ידע החושב לכוין מחשבות לבו — והנה הסכמת כל בני אדם לאחוז במסורת האותיות מאז, ולהוליך על פיהם כל עניני מדינה ולרכי נפש, הוא אחת מפלאי אל, כי אף שבלבל השם הלשונות בדור הפלגה, בכל זאת היסוד הכללי אשר כל הלשונות נשענות עליו והוא הברת סימני אותיות על דרך אחד נשאר קיים וחזק ובודאי הוא זה הכד השוה שבכל הלשונות, לבנות מן האותיות מילות שלמות אשר על פיהם יתועדו יקדיו בני אדם המשונים בטבעיהם ובארצותם ללשונותם:

חז״ל אמרו: יודע היה בצלאל בחכמה לצרף אותיות (של א״ב) שנבראו בהם שמים וארץ שברא השם על פי חכמה ותבונה, ובצלאל היה מלא רוח אלהים למלאכת המשכן (ברכות נ״ה) וכוונתם בזה כי יסוד כל מעלת משכן ה׳ הוא, לשוב למקור הראשון ושורש הדברים בטבע, בקדושה מקובלת לכל נפש יפה. אתה תראה כי בבוא נכרי אחד לפני הלל וביקש להתגייר על תנאי שילמדהו תורה שבכתב אבל לא תורה שבע״פ, אז השכיל הלל לעשות כדת ולימדו תחלה סדר א״ב כאשר נמסר לו, ולמחר הפך את הסדר ושינה טעם האותיות, עד ששאל הנכרי ומדוע אתה עושה כן להפך דבריך מיום ליום כי אתמול למדתני סדר האותיות א״ב בדרך ישר והיום הפכת את הסדר? אז השיב הלל מי הגיד לך כי אתמול הגדתי לך את האמת?

ומפני שאתה סומך עלי, אם כן בתורה שבע"פ נמי סמוך עלי (שבת ל"א ע"א,) וכ"ז תמצא בקהלת רבה ז' ח' בשם שמואל. והכוונה בזה כי הלל רצה להראות בדיבור להנכרי, הכרח האמונה בתורה שבע"פ המסורה מדור לדור, ע"פ מה שמבואר לכל אדם, שבע"כ צריכים אנו לשמור המסורת בדרכי הברת האותיות, ויוכל אדם לשנות טעמו ודעתו, גם לשונו ודיבורו כפי מה שרוצה בהפך מן המנהג; אבל ביסוד הראשון של חכמת הדיבור אי אפשר לשום אדם יהיה מאיזה עם שיהיה לשנות המנהג מן מנהג עמו אשר הוא יושב בתוכו, ולכן אי אפשר להיות גר צדק בתוך עם ישראל מבלתי שיקבל עליו יסודות תורה שבכתב אשר נוסדו על תורה שבע"פ המסורה לנו מדורות ראשונים, כי התורה שבע"פ קודמת בזמן ובטבע לתורה שבכתב, בזמן שהרי התורה קדמה לבריאת עולם (פסחי' כ"ד, וש"מ) והכתב נברא ערב שבת בין השמשות (אבות ה' מ"ט). וע"כ היתה התורה מתחלה בע"פ ואח"כ נכתבה כאשר כתבו המפרשים עיין מדרש שמואל. ובטבע, שהרי אי אפשר לקרוא הכתב על דרך האמת מבלתי שיבין הקורא בהקדמות ידועות ומועילות להבין את הכתוב, וכל כתב יוכל אדם לפרש כדעתו וכאות נפשו, כי השכל הוא כעגול, אין לו ראש ולא סוף אלא מתגלגל מאופן ומראה פנים לכל צד, לפיכך אפשר להוכיח מן הכתב ד"מ שבשבת בראשית מתחיל מן הערב ואפשר להוכיח בהיפך כאשר נודע זאת מן ויכוח הראב"ע נגד המינים (כרם חמד ג' ד' 170*), וכן בכל ענייני תורה ניתן רשות לשכל לפרש הכתוב בפירושים שונים ולכל אשר יחפוץ יטנו, וכאשר אמר השם למשה שיכתוב נעשה אדם בצלמנו בלשון רבים וכל הרוצה לטעות יטעה לומר שיש ח"ו שתי רשויות. ולא על חנם המשילו חז"ל שהכתב הוא אחד מן הדברים שנבראו בין השמשות, כלומר שאין בו דבר מבורר ויש להטות הכתב לימין ולשמאל (ועיין מש"כ בפירוש מסכת זו להלן ערך בין השמשות). אבל תורה שבע"פ היא יסוד והקדמה מבוררת להבין על ידה אמתת הכתב כמו שהאותיות המה סימנים ברורים בלתי מתהפכים לחכמת הדיבור בכלל:

והנה חכמת הדיבור בע"כ ניתן לאדם הראשון במתנה מאת השם, כמו שתרגם אונקלוס ויצר ה' אלהים אדם מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה והות באדם לרוח ממללא, כלומר על ידי רוח אלהים שנופח באפיו נעשה ענין האדם לנפש חיה, וענין החיות הוא הדיבור אשר מצויין בו האדם יותר מכל בעלי חיים, ולהלן בערך אדם נפרש מה דחקו לאונקלוס לתרגם ככה. ועכ"פ זאת אמת כי על פי גילוי שכל משמים נודע לאדם איך יתנהג בלשונו לבטא בשפתים אל אשתו ובניו אצלו ומשפחתו — והוא אדם הראשון וביתו בודאי התנהגו על פי חכמת המסורה להם בע"פ מרוח אל — מבוננים, כי החכמה נטועה בנשמת חיים לכל המבין בה ומעלתו בקדושה וטהרה הרחק מאוד ממנהגי בני אדם אשר

---

*) גם ממנה שמובא בשם פירוש הקצר של ראב"ע על ספר שמות פ' ויקהל בכ"י שם צד 153 הויכוח נגד צדוקי אחד בענין הדלקת הנר בלילי שבת:

הורגלו למדי בזמניות, ואינם משימים לב לנשמות שדי אשר בתוכם — אפס הכתב והרחבת הדיבור במילות הרבה נשתלשלו לאט לאט כפי ערך השתלשלות צרכי בני אדם והברתם יחד, במיתון, במסחר, ובכל דבר המועיל להנהגת המדינה. והנה לא נודע באיזה זמן וע"י איזה איש נתחדש צורת האותיות בסדר א"ב אבל אפשר לשער שבכל שמתחלה ציינו בני אדם את מאוים, ואת המאורע על פי ציורים לקוחים מבעלי חיים, באופן שכל בעל חי וגם כל הדברים הנבראים, ככוכבים בשמים, והימים, והמדברות, וכל הנטיעות בארץ כל פרט ופרט היה מושג מיוחד, ואם רצה איש לדבר עם חברו מרחוק שלח לו רשומים כאלה הפרטים, כאשר נהגו באמת קדמוני אומות לצייר ציורים באופן שדבר אחד היה לו הוראה ברורה ושלמה יותר מאשר נוכל לכוין במכתב ארוך מלא דיבורים, עיין כ"ב ע"א י' ע"ב הרבה שיחות רבי עם אנטונינוס, שלח ליה עשב שמו, כרתי, להורות על כליון וכריתה, ורבי שלח ליה עשב שמו, חסא, להורות על רחמים לחוס ולחנן — גם נודע ששלחו למלך פרס מים ועפר להורות על ההכנעה ומלך היונים וכן הרבה:

מזה נתיסד בהסכמת הכל בהכרח כתב, בתבנית ציורים מן הנבראים, וכל המבין לקוראו היה מן הנכבדים, ונקרא כתב זה הירָאגליפֿען, הייליגע צייכנבילדער, וברוב הימים נתפשט המנהג לבחור רק בציורים קלים כמו אותיות א"ב אשר כל אות מורה רק על הברה אחת ולא שום מושג (ובערך כתב אכתוב השערתי על שורש דא"ב וציוריו) והנה בעבור שדברו הדורות הראשונים על ידי רשומים וציורים באופן שתמונה אחת הורה על ענין גדול ועמוק, מזה נשתרש בתוך בני קדם המנהג לדבר בחידות וסודות גם אחרי אשר כבר היו שלמים במלאכת הכתב, ולכן אין לתמוה אם נמצאו בתנ"ך ובדברי חז"ל לרוב, דברים אשר אי אפשר לפותרם רק אחרי חקירה רבה ועמוקה, בדרך שחקרו דורשי רשומות מה טיבה של מילה זו ומה הכוונה של מושג זה, הן במלות והן במידות ומוסר, באופן שנוכל לומר באמת כי תורה שבע"פ לא נכתבה עדיין על הספר, כי לא גילו לנו חז"ל בפירוש בפלפולם, רק החיצון של כל משא ומתן, אבל לא הטעמים הפנימים אשר בהכרח נמסרו מפה אל פה כאשר נביא הרבה ראיות על זה בערך סתרי תורה — ולכן חובה עלינו לחקור עד מקום שיד שכלנו מגעת על כל מלה ומלה שהשתמשו חז"ל ברצותם לדבר על דבר המסור לנו במסורת אבות הן בהלכה והן באגדה:

וזאת לדעת כי הקדמונים השתמשו בסדר א"ב לתכלית המספר: א' אחד ב' שנים ג' שלשה וכו', כי המספר הוא תחלה בטבע השתלשלות הדיבור, וכל מספר היה מורה על מושג מה כאשר נוכיח בראיות ברורות במקומו, ונודע מה שאמר אפלטון הבהמה לא תוכל לחשוב מחשבות מפני שאינה סופרת — ובני אדם הפראים בארץ החדשה אויסטראליען גם כן שכלם קצר מאוד אינם מדברים בשפה ברורה ואינם יכולים לספור רק עד שבעה, ומי יודע אם לא כיון אל זה ספר יצירה בְּסֵפֶר בְּסִיפּוּר בְּסָפָר ברא השם את עולמו, כלומר תחלה היה המספר = סְפָר, מזה נבעו

סִיפּוּרִים שסיפרו איש אל רעהו ומזה נשתלשל הכתב בְּסֵפֶר = סֵפֶר סִיפּוּר סֵפֶר, כי המספר קושר את המושגים הנפרדים יחד להיות אחד ומסודר במחשבה, והסִיפּור מוציאם משפה לחוץ, והסֵפר עורכם במערכת הכתב ועל שלשה אלו העולם עומד.

אב ואם, אבא אמא.

שם אב מורה בכתבי קודש על המוליד תולדות בגופו וכן על המוליד חכמה ומדע בשכלו ומעמיד תלמידים ילידי שכל ודעת, כמו אבי כל תופש כנור, אבי אבי רכב ישראל ופרשיו, יען כי באמת יש השתוות בין ילדי גוף לילדי שכל, כי כמו שהגוף נולד על ידי שתי הקדמות האב והאם כן תולדת החכמה והמדע מתהוה על ידי שתי הקדמות, השכל הפועל עם המציאות בטבע, או החושב עם הנחשב אשר מבין שניהם תצא התולדה והוא המושג. ונקראת בחינה זו בספרים שכל משכיל מושכל, וכן בכל משפט שיפוט השכל בע"כ צריך הוא אל שתי הקדמות ד"מ: כל נברא בהכרח יש לו בורא, העולם הוא נברא, הנה שתי הקדמות אלה מציאות לידי משפט: אם כן העולם יש לו בורא, ונוכל לקרוא א"כ את ההקדמה הראשונה כל נברא יש לו בורא, בשם אב, וההקדמה השנייה בשם אם, כמו שבאמת קוראים בעלי הגיון את הקדמה הראשונה בשם גדולה והשנייה בשם קטנה, יען כי בתולדה, העולם יש לו בורא, מושג עולם הוא חומר ונושא המשפט, לוקח מן הקדמה שנייה, ומושג בורא הוא הצורה ונשוא המשפט, לוקח מהקדמה ראשונה והצורה חשובה במעלה יותר מן החומר, אשר על כן קראו הראשונים את הצורה בשם זכר ואת החומר בשם נקבה. על פי הדברים האלה תבין מדוע קראו חכמי ש"ס דין אחד הבא ללמד על ענינים אחרים בשם בנין אָב ולהפך דרשת האותיות בשם אם כמו שאמרו יש אֵם למקרא או יש אֵם למסורת כי הבנין אב הוא דבר של צורה ואנו למדים ד"מ מדין כיסוי דם שהתורה אסרה לכסות ברגל כדי שלא יהיו המצות בזויות, איסור בזוי מצוה לכל דיני תורה, ואמרו על זה אבוהון דכולהו דם (שבת כ"ב:) אבל במקום שהשכל דורש מלה או אות אחד על פי מה שנקרא או על פי המסורת הנה השכל מצייר לו צורה שכליית לפי חומר הכתב במקרא או במסורת, לפיכך השכל הוא הקדמה ראשונה והכתב הקדמה שנייה ומבין שתיהן תצא התולדה*). ודע כי כל זה שייך רק אחר שכבר נתנה תורה מן השמים אבל בחכמת התורה בעליונה במקור העליון לא שייך כלל ענין זה כי כמו שהשם יצר את האדם הראשון מרצונו דרך נס, כן נטע בתוכו החכמה דרך נס, וכן צמחו כל הפירות והאילנות בלא חרישה וזריעה רק דרך בריאה יש מאין, ומאז ולהלאה אי אפשר להוציא פירות מן הארץ רק ע"י עבודה וזרעים. וכן ברא השם האם היסודי ועל פיהו אפשר לאדם להמציא אם מלאכותי ע"י התבוללות

*) בספר המפואר ערך מילין ערך אם מאריך בענין אם למסורת על דרכים אחרים ולדעתי הדבר פשוט כמו שכתבתי ויבואר עוד בערך מקרא ומסורת אצלנו אי"ה ועיין מלות הגיון פ' ו':

חכמה, וכמו כן נברא ה' שכל היסודי והיא מקור תורה שבע"פ מעיין כל החכמות, ומבאר זה ישאבו כל החכמים להוליד כדמות וכצלם מקור שכל הראשון, באופן שאם אתה תאמר אני מאמין בתורה שבע"פ שהיא מן השמים, כוונתך שמקור ראשון הוא מאת השם וכל חכמי תורה שבע"פ יגעו וטרחו להשכיל ולהחכים במדות ומוסריות באופן המועיל לחזור אל שורש העליון, ולכוין לשכל הראשון, זה באמת יסוד תורה שבע"פ אשר התנהגו בה חכמי ישראל במשנה ותלמוד, וכאשר אמר ר' יהושע ב"ח תוספתא חגיגה ספ"א על השתלשלות ההלכות מדור לדור ומפי סופרים וספרים **צבתא בצבתא עבידא צבתא קמייתא מאן עביד? בריה בפני עצמה היא.** כלומר הלכה אחת באה מכח הלכה קודמת לה בזמן. אבל מי צייר צורת הלכה ראשונה היינו מושגי כל המעלות בחכמה עליונה? בודאי בריה בפני עצמה היא, השם צייר מדות הקדושה והטהרה ומסרם לאדם במקורם העליון על דרך שאמרו נובלת חכמה של מעלה היא התורה (ב"ר פ' י"ז ועיין ירושלמי סוף עירובין).

והנה תאר אב ואם הוא תאר המעלה כמו שאמרו ברכות ט"ז: אין קורין לעבדים, אבא פלוני אמא פלונית אבל לנכבדים שבעם קראו בתאר זה כאשר יאמרו עתה רבי או מר פלוני, ועל דרך שקראו הרומיים את כל הזקנים יושבים כסאות למשפט (זענאטאָר) בשם פאטרעס, והנולדים מהם דורי דורות קראו בשם פאטריציער כלומר שיש להם זכות אב, ומשא"כ הקלים שבעם קראו פלעביער. ואמרו שם בברכות אין קורין **אבות** אלא לשלשה אברהם יצחק ויעקב ואין קורין אמהות רק לארבע אמהות, וכוונתם בזה כי אבות סתם ואמהות סתם בלא שם המקרה או תאר אחר, לא נקראו רק האבות והאמהות הראשונים, אבל בצירוף שם אחר מצינו ה"פ תאר אבות כמו ר' עקיבא ור' טרפון **אבות העולם** וב"ש וב"ה, וכן פרקי אבות, מילי דאבות, — אפס מפני שבחרו לומר אין קורין אבות רק לשלשה ואמהות רק לארבע, משמע שדקדקו על המספר, כאלו ירצו לומר שמושג שלשה הוא ציור מושג האבות, ומושג ארבע היא ציור מושג אמהות, וירצו לנו להורות בזה, שמיסוד שלשה וארבע, נבנה בית ישראל וזה על דרך הראשונים באומות אשר ציינו במספר שלשה הזכר והצורה, ובמספר הארבעה את החומר, ואמרו כי הזמן נרשם בתאר זכר, על פי שלשה בחינות עבר הוה ועתיד, והמקום בשם ארבע קצוות, ומבין שניהם הזמן והמקום נולדו כל תולדות התבל ומלאה והחומר גדול בכמות מן הצורה שהיא גדולה באיכות *):

עכ"פ נראה מזה שתאר אב ואם לכבוד כבר היה לעולמים, ואף כי ידענו ששם רבי התחיל מימות הלל ואילך, ור' גמליאל הזקן הוא הראשון אשר נקרא בשם רבן (עיין ערוך ערך אביי) ואמרו על הראשונים גדול מרבן שמו? אין זאת רק אם דברו מן הנסתר, לא אמרו רבי הלל או רבי שמאי, כאשר היונים לא אמרו בנסתר על גדוליהם הערר אַריסטאָטעלעס, הערר פלאטאָן כי אם השם עצם לבדו, אבל לנוכח בודאי קראו גם לקדמונינו בתאר

*) הקדמונים וביחוד כת הפיטאגאָרעער אמרו שכיון הטוב הוא מספר בלתי שוה דמז: אונגראדע ומזה המשל הקדמוני ברומי numero deus impare gaudet מספר בלתי שוה משמח אלהים ובפרט במספר השבע נהגו כבוד גדול עיין ריקסנער ח"א מן ד' 99 — 112:

רבי או אבא, כאשר קרא יהושע למשה אדוני משה, ואלישע לאליהו אבי אבי, וטעם השינוי שהנהיגו בימי ר' גמליאל לקרוא את הנשיא בשם רבן גם לנסתר, הוא, מפני שהזמן גרם לכך להרגיל את המון במורא רב ועיין ערך הסמוך ובערך סמיכה:

אב בית דין.

חכמינו ז"ל הודיעו לנו, כי השנים היושבים ראשונה בסנהדרין אחד מהם נשיא והשני אב ב"ד ושניהם יחד נקראו זוג, ומימות משה עד יוסי בן יועזר לא נמצא דופי בזוגות שעמדו (תמורה ט"ו:*) גם הודיעו לנו שמלבד שני ראשים אלו היה אחד שנקרא חכם והפרישו כבוד הראשים לשלשה נשיא, אב"ד, חכם, (הוריות י"ג:) ובזבחים פ"א מ"ג אמר בן עזאי מקובל אני מפי שנים ושבעים זקן ביום שהושיבו את ראב"ע בישיבה שכל הזבחים הנאכלין וכו' משמע ששנים העודפים על השבעים המה הנשיא ואב"ד העומדים למעלה מעל השבעים והחכם השלישי הוא נחשב בין השבעים, ויש לשאול מה היה האב"ד משמש אצל הנשיא ומה היה משפט מעשה החכם בתוך השבעים?

על זה שמענו מפי הגאון בעל ערך מילין ערך אב ב"ד שהאב"ד היה ממונה על דיני ממונות והביא ראיה (מהוריות י"ג:) דר' נתן היה אב"ד וידענו דר' נתן דיין בד"מ היה ונחית לעומקא דדינא (ב"ק נ"ג:) ראיה זו איננה נכונה שהרי מבואר שם שר"נ דיבר עם ר' מאיר נגד הנשיא רשב"ג, שהוא ר' נתן יהיה נשיא, ור' מאיר אב"ד, ולא מצינו שאמרו על ר' מאיר שהיה דיין ונחית לעומק הדין? ועוד אמר רשב"ג שם לר' נתן כהי דאהני לך קמרא דאבוך למהוי אב"ד למיהוי נשיא מי אהני לך, ואם הדבר תלוי בבקיאות וחריפות בדיני ממונות, לא קמרא דאביו גרמא רק זכות עצמו? לפיכך נראה לי לבאר דבר זה ולומר, כי שלשה מינוים אלו כבר מימות משה נוסדו לעומת שלשה מנהיגים טובים שנתנו לישראל משה אהרן ומרים (מיכה ו', ד') ולפיהם נתנו שלשה מתנות טובות לישראל מן ענן ובאר, מן בזכות משה ענן בזכות אהרן, באר בזכות מרים (תענית ט' ע"א) והמכוון הוא כנגד שלשה מתנות שכליות תורה עבודה וגמילות חסדים, התורה היא צריכה אל מן מן השמים, כי לא נתנה תורה רק לאוכלי מן, העבודה צריכה אל ענן כי מי שאינו מאמין כי ד' אמר לשכון בערפל ולבנות לו בית לעבודה, אינו מוכשר לעשות עבודה בקדושה וטהרה, והגמילות חסדים צריכה אל באר מים חיים, שיעשו בני אדם חסד ויגמלו טוב איש לרעהו. והיה משה הרואה עין אל עין באספקלריא המאירה ולא הולך אל עבודה כי תמיד היה לבו ומחשבתו דבוקים בד' ממונה על התורה כמו שאמרו על ר' שמעון ב"י מפני שתורתו אומנתו פטור הוא מן התפלה שהיא עבודה, למטה ממשה היה אהרן לבו היה תמים בעבודה, ולמטה משני אלו היתה מרים שהשתדלה לגמול חסד בישראל. כתבנית זה היו בישראל

*) בתמורה שם הגרסא אשכולות אבל בירושלמי סוף סוטה הגרסא זוגות ועיין חגיגה ט"ז:

תמיד שלשה ממונים, הנביאים השתדלו להחזיק במעוז התורה וכללותיה, הכהנים שמרו את פרטי תורה והמה הלכות עבודה, והמלכים היו ממונים על גמילות חסדים. וזה כדמות כלל פרט וכלל שאין בכלל אלא מה שבפרט, התורה היא כלל החכמה, העבודה היא פרטי חכמה עליונה בתוך מקדש אל, וג"ח חוזר אל הכלל להרבין חסד ורחמים בין הכלל ע"פ דרכי תורה ועבודה, כדי שיהיה כל אחד מישראל מוכתר בשלשה כתרים, בכתר תורה בעיון, בכתר כהונה במעשה עבודת שמים, ובכתר מלכות לתכלית ג"ח כמש"כ ואהבת את ד' אלהיך בכל לבבך — בעיון, ובכל נפשך — במעשה, ובכל מאודך — בממון.

על פי זה מובן היטב משפט הנשיא ואב"ד, הנשיא הוא עומד מצד כלל התורה, האב"ד עומד מצד פרטי עבודה, והחכם עומד שוב לחזור אל הכלל גמילת חסדים בין כלל הבריות. ולפיכך הנשיא ואב"ד נחשבים יחד כזוג, ונערכים כערך התורה והעבודה, המחשבה והמעשה, אשר יחדיו יהיו תומים לא יפרדו, והתולדה הבאה מהם הוא החכם הכללי הנמנה עם הסנהדרין. ואמר ר' אליעזר בן צדוק (תוספתא סנהדרין פ"ח) כשהיה ר' גמליאל יושב בסנהדרין ביבנה אבא (הוא ר' צדוק) יושב בימינו וזקנים (המה חכמים כי זקן הוא מי שקנה חכמה במנהגי עולם המוסר) משמאלו. ומעם כמו שנאמר על התורה אורך ימים בימינה ועושר וכבוד שהיא ג"ח בשמאל — ועד"ז (עי' יומא ל"ט), הסגן מימינו של כה"ג וראש בית אב משמאלו ועי' לקמן. ואם נחקור יותר על דבר זה נמצא כי באמת העבודה היא העיקר כי לא לתוהו ברא ה' את האדם רק לשבת יצרו לעסוק בכשרון המעשה בפועל והוא העיקר. אבל הסבה המביאה לידי מעשה טוב, הוא התורה כי אם אין דעת תורה אין מעשה כשרון כאשר כבר החליטו רז"ל (קידושין דף מ':) לימוד גדול שמביא לידי מעשה, והקשו המפרשים אם כן מעשה גדול שהוא תכלית הלימוד? אבל באמת לק"מ כי הכוונה לימוד גדול שמביא לידי מעשה בהכשר ויתרון דעת ואלו אין לימוד, המעשה בלא תורה יהיה כגוף בלא נשמה ואין כועס ופועס במעשה עם הארץ, לפיכך הלימוד גדול כערך הסיבה למסובב וכאשר כודע מפי חכם יוני ארב̈יומעדעס שהראה ברוב חכמתו במדידה, אך על ידי השכל, לימוד, והרגל בהכמה, יולד כשרון המעשה בפועל, ומה שהרבה בני אדם לא יוכלו להניע, יוכל החכם להביא לידי פעולה אם יודע מאיזה מקום יתחיל להניע, ומה יניע ומה יניח — ועיקר ההשגחה, על המקום (שטאנדפונקט) — וכן למד התורה בוחר בטוב ומואס ברע — לפיכך תראה (בירושלמי תענית פ"ד ה"א) ילא התן מהדרו וכלה מחופתה (יואל ב') חתן מהדרו זה הנשיא, וכלה מחופת' זה אב ב"ד, השוו א"כ הנשיא ואב"ד לזוג החתן והכלה שהחתן הוא נורת הבית, והכלה בבחינת עבודת הבית בפועל הטוב, ומשניהם תצא תולדת גמילת חסדים, ועוד אמרו (בדברים רבה פ"ב) אמר ר' שמעון ב"כ כל מה שהגדולים עושים הדור עושה („דער לייטגייסט מיזט דער גייסט דער גראָסען, דער זיך מיט פּאָלקע אבטפיעגעלט") כיצד הנשיא מתיר והאב ב"ד אומר הנשיא מתיר ואני אוסר? והדיינים אומרים האב"ד מתיר ואנו נאסור? ושאר הדור אומר הדייני' מתירין ואנו נאסור? מי גרם לכל הדור שיחטא לא הנשיא? שנ' כרובם כן חטאו לי — ומזה מפורש שמדין אב ב"ד העומד על עבודת שמים, להתקומם נגד כל קלות דעת מצד הנשיא, ולקנא קנאת ד' צבאות

כדרך שנהגו הכהנים העומדים על העבודה, כי העבודה היא הציר
אשר עליו יקומו דלתי תורה וגמילת חסדים, כי על ידי פועל עבודה
בשמים נעשה לב האדם מוכשר לקבל טהרת התורה מצד אחד, וג"ח
מצד השני, ככתוב למען תלמד ליראה את ד' אלהיכם ויראת ד' היא
אוצר כחומר כרכא דכולא בו, וכאשר האשה הכשרה היא עקרת הבית
בעבודתה בפנים וכל כבודה בת מלך פנימה, כן מדת אב"ד לשמור
נתיבות בית ד' בדקדוק, והחכם היושב משמאל יעסוק יותר בג"ח. באופן
שהאב"ד הוא כנקודה בתוך העיגול וממנו יצאו זהרי אור תורה וג"ח
לכל העולם לפיכך אמר יוסף (בראשית מ"ה י"ח) וישימני ד' לאב לפרעה
ולאדון לכל ביתו ומושל בכל ארץ מצרים, אמר לשון אב לפרעה שהוא
הראש היושב על הכסא וצריך אל אב בחכמה לנצור כשרון המעשה בפועל,
וממילא עי"ז הוא אדון מביתו בפנים, ומושל בכל ארץ מצרים מבחוץ. כן האב
ב"ד מצד שכל המעשה שלו (פריוקטיטע פֿערנפֿט) הוא אב לנשיא ואדון
לבית ד' בפנים ומושל על כל האומה מבחוץ לערך קנאתו לד' באמת —
בעבור זה הפליגו מאוד במעלת אב"ד ואמרו אין מוסרין סתרי תורה אלא
לאב"ד והוא שלבו דואג בקרבו (חגיגה י"ג). כלומר שהוא משים לבו באמת
ותמים על פעולת מעשה עבודה לשמים, ולבו דואג על השחתת הזמן,
ובערה בו אש הקנאה לעשות תיקונים ולגדור גדרים אשר על כל צריך הוא
להבין סתרי תורה — ותבין בזה מדוע אמרו אל עקביא בן מהללאל (עדיות
פ"ה מ"ו) חזור בך בד' דברים ונעשך אב"ד לישראל והוא קשה מאוד כי מה
כוונו בדיוק זה נעשך אב"ד לישראל, וכי ס"ד שיהיה אב"ד לעם אחר? ועוד
הרי זה נראה כשוחד לחזור על מנת להמנות בראש ולהתנהג שררה ואיך
העזו חכמים להתנות תנאי כנגד התורה וזה רע ומתועב גם בעיני חסידי
אוה"ע ונקרא סימאָניע ע"ש איש סימאָן שקנה לו רשות עבור בלע כסף להקרא
קדוש? — ע"כ נראה הדבר כן: חכמים היושבים בסנהדרין ושאר אנשים
נאמנים ראו את אומץ רוחו של עקביא ב"מ כי לבו כלב ארי לא ישוב מפני
כל, והוא עומד ומתנגד לכל חכמי ישיבה, כי הם טהרו ע"פ השמועה שער
הפקודה, ודם ירוק, והוא עקביא ב"מ טימא. הם אסרו שער בכור בעל
מום שנפל מחיים, והוא התיר, הם התירו להשקות את הגיורת ואת השפחה,
והוא אסר. אז ראו כי איש כזה ראוי להיות אב ב"ד לקנא קנאת ד' צבאות
ולהתקומם נגד פרצת הזמן כי לא ישוב להתנגד במקום שהרוב או הכל עם
הנשיא מתירין וכמו שהבאתי למעלה בשם מ"ר שזה גורם השחתה כללית אם
האב"ד מסכים עם הנשיא, לפיכך בקשו למנות את עקביא ב"מ לאב"ד כי
הוא כשמאי הזקן שהיה יודע לנחוס כנגד המרובים; אבל מפני שיראו נאמני
דור שידונו את עקביא לזקן ממרא ע"כ בקשו ממנו שיחזור מד' דברים ויסכים
עם הרוב המכחישים לו, ודייקו לומר חזור בד' דברים כלומר רק בד' דברים
הללו חזור אבל בשאר דברים אדרבא טוב הוא שאתה מתקומם נגד דעת
הראשים ואין אתה נושא להם פנים והיא היא תהלתך, ע"כ נעשך אב"ד
לישראל כלומר לתקנת ישראל בבחינת קדושת עבודת שמים בפנים להחומה
יאה ונאה איש כמוך לגדור גדר ולעמוד בפרץ — אבל עקביא ב"מ השיב

כי לא יעשה כן כדי שלא יאמרו מפני הסררה אזר בו, ובמ"א אי"ה אברר באיזה זמן אי עקביא ב"מ וענין מה שנידו אותו. — גם ממה שאמרו (סוכה כ"ט) שהחמה לוקה בעבור אב ב"ד שמת ולא נספד כהלכה, מוכח שהחזיקו את האב"ד לשמש לדקה המאירה לישראל ואם הוא נפטר מן העולם ואין איש שם על לב הרי הוא כאלו נחשך השמש בצהרים וזה מורה המליצה חמה לוקה. ולא אמרו זאת לכבוד הנשיא מפני שעל האמת אב ב"ד פועל יותר מן הנשיא ואי"ה בערך **אותות השמים** אבאר כי מליצה זו מן ליקוי חמה נאמרת על שמאי הזקן שהיה אב"ד ואדם קשה כברזל אשר נגדו לא עמד איש — ועיין (מ"ק כ"ב) ההפרש בין נשיא לאב"ד וחכם לענין אבלות, נשיא שמת כל בתי מדרשות בטלין אב"ד שמת דוקא כל בתי מדרש שבעירו בטלין ולחכם רק בית מדרשו לבד בטל, לפי שהנשיא עומד על הכלל ישראל בכל המדינה, ואב"ד רק על עיר ידוע בכלל והחכם פחות ממנו במעלה. ודע קורא נעים אם השערתי נכונה בענין זה נבין ליישב מה שהקשו סופרי קורות ישראל מדוע תקן ר' יוחנן בן זכאי כמה תקנות וברה"ם ל"א: חשבו תשע תקנות, והיה בדין שהנשיא יתקן תקנות כאלה? ואמרו בעבור זה שבאמת ר"י ב"ז היה נשיא איזה שנים אחר החרבן, ולדעתי אין זה אמת אלא ר' גמליאל דיבנה היה נשיא אחר החרבן כאשר אבאר אי"ה במקומו אבל מדין הנשיא לא היה רק לתקן תקנות הנוגעות לדיני ממונות או לאישות, כמו הלל התקין פרוזבול (גיטין ל"ה), ונתינה בע"כ שנה נתינה לענין בתי ערי חומה, ורבן גמליאל הזקן התקין כמה תקנות בגירושין ושבועת אלמנה ובדיני קנין (גיטין פרק השולח), אבל תקנות הנוגעות לעבודה הפרטית לישראל, תיקן רק האב ב"ד. ולכן כל תשע תקנות *) שחשבו ברה"ם היו מענין עבודת מצוה, ואפשר ע"פ זה לתקן מה שנמצא בירושלמי פסחים פ' תמיד ה"א תפילות אבות תקנום ונסמך לזה לשון אב בית דין, אשר נראה כטעות סופר, ולדעתי היה כתוב בכד הירושלמי פירוש אבות, כלומר אבות ב"ד אשר ממונים להשגיח על עניני עבודה, ותפלה ג"כ עבודה היא:

גם תבין עפ"ז מדוע אמר רבי (כתובות ק"ג) גמליאל בני נשיא שמעון בני חכם ור' חנינא ישב בראש ומדוע לא צוה רבי שיהיה שמעון אב ב"ד? מפני שהאב"ד צריך להתקומם לפעמים נגד הנשיא ולפיכך אינו ראוי שיהיו שני אחים יחד משתמשים בכתר נשיא ואב"ד, לכן אמר, ר' חנינא ישב בראש, ובימי רבי היו נוהגין עוד במינויים כאלה, כי (בירושלמי תענית פ"ד ה"ב) כאמר: רבי הוי ממני תרי מינוין כד הוון כדאי הוי מקיימין ואי לא הוי

---

*) א' שיהיו תוקעין במקום ב"ד ברה"ם שחל בשבת, ב' שיהי' לולב ניטל במדינה שבעה, ג' שיהיה יום הנף כולו אסור. ד' שיהיו מקבלים עדות החודש כל היום, ה' שלא יהיו עדים הולכין רק לבית הוועד, ו' שלא יהיו מחללין שבת רק על ניסן ותשרי, ז' גר שנתגייר צריך שיפרים רובע לקינו, ח' קישור לשון של זהורית, ט' בדין כרם רבעי. כולן תקנות הנוגעות לעבודת שמים וראוי לחשוב עוד סוטה מ"ז ריב"ז ביטל השקאת סוטה ובעדיות פ"ז מ"ה אמר רבן גמליאל שריב"ז גזר שלא להושיב ב"ד לסתיר דבר נגד רצון הכהנים כל זה לפרטי עבודה יחשב. ודוק:

מסלקין ובשעה שנפטר צוה לבנו דלמני חד מנייהו ולימני ר' חנינא ב"ח ברישא, והרבה טרחו המפרשים לפרש דברים אלו אולם לדעתי הכוונה פשוטה רבי הוי ממני תרי מנוין אב"ד וחכם, על הנשיא, ואחר פטירתו אחר שצוה שרבי שמעון בנו יהיה חכם לא נשאר לרבן גמליאל בנו למנות רק מינוי אחת והוא האב"ד וזה יהיה ר' חנינא ב"ח וביומי רבי היה ר' חייא ור' אושעיא מן הראשים עיין (רה"ש כ"ה), דרבי אמר לר"ח שילך לעין טב לקדש החודש. — על כל פנים הרווחנו עד כה לברר משפט האב"ד שהוא יושב לימין הנשיא והחכם לשמאל, וטעם הדבר רמזתי למעלה ועתה אברר יותר לאמור כי מאחר שהאב"ד הוכרח לעמוד מול תיקון עבודת שמים ומדינו אם ראה שהנשיא מיקל בדבר אחד במילי דשמיא להתקומם נגדו, כאשר התנהג שמאי הזקן שהקפיד והתקוטט במקום שהלל שתק בכניסת גרים על תנאים ידועים, ובעת שהורדוס בא למשפט עם המלך הירקאן, עיין יוסיפון לרומיים, וסנהדרין י"ט ע"א נשנה שמעון ב"ש במקום שמאי או עי', ועכ"פ יהיה מי שיהיה אב"ד היה המקנא ולא נשיא, א"כ בעבור זה ישב לימינו כי המנהג ביומי קדם שהשטן עומד לימין הנשטן (זכריה ג') והשטן יעמוד על ימינו (תהלים ק"ו) ועיין ביאור כס. ועוד מאחר שהאב"ד עומד במקום עבודה שהיא ימין כי כתיבה ישראל במשפט עבודת שמים מכל האומות וכמו שמיכאל המלאך לימין, וגבריאל משמאל, מפני שמיכאל הוא שר פרטי לישראל אשר מדתו להודיע לעולם מי כָאֵל שאין כאלהינו, וגבריאל הוא עושר הזמני שעומד לשמאל ישראל כידוע, וסימנך המנורה בדרום לימין, והשולחן הוא העושר בצפון לשמאל, וכאמר תהלים (פ') תהי ידך על איש ימינך, לפיכך ראוי שישב האב"ד מול עבודת שמים לימין והחכם העומד מול גמילת חסדים שהוא העושר לשמאל, ועל כן השמיענו זה ר' אליעזר בן צדוק (תוספתא סנהדרין פ"ח) כשהיה ר"ג יושב בסנהדרין ביבנה אבא יושב בימינו וזקנים משמאלו *) והכוונה עם אבא על אביו של ראב"צ ר' צדוק שהיה זקן נכבד, כי בחרו באיש זקן להיות אב"ד מפני שהזקן מקפיד יותר על מילי דשמיא ובעבור זה כשנבחר ר' אליעזר בן עזריה להיות אב"ד אחר מיתת ר' צדוק (כי לשיטת

*) ברמב"ם ה' סנהדרין פ"א ה"ג מבואר שהנשיא עומד במקום משה רבינו (יהיה התורה) ואב"ד יושב בימין ועיין כ"מ שם שהקשה דמשמע בתוספתא שגם שאר זקנים יושבין אצל אב"ד מימין ע"ש מה שתירץ. ובירושלמי סנהדרין פ"א ה"ד התוספתא אמר ראב"צ כשהיה ר"ג יושב בסנהדרין ביבנה אבא ואחיו יושבין בימינו? ואפשר כי מפני שהיו שני אחים ר' צדוק ואחיו לא הקפידו שיהיו שניהם יושבין מימין, ויתכן יותר כי אין הכוונה שם שישבו שניהם אבא ואחיו יחד אלא לפעמים ישב ר' צדוק ולפעמים אחיו בימין. ועוד שברירה ביד הנשיא לבחור לו אב"ד קודם שמינו את ראב"ע ויתכן א"כ שאז לא הקפידו עוד על ר' גמליאל אם בחר באחיו אבא ועיין לקמן, ועיין סוכה כ"ו ע"ב שהוזכרו ר' גמליאל ור"י בן זכאי ור' צדוק יחד לענין מעשה בסיס ובאמת נראה. גיטין נ"ו בר' יוחנן ב"ז שהתחנן לפני טיטוס בעד ר' גמליאל ובעד רופא שירפא את ר' צדוק ובודאי שהיו ג' חכמים מצויינים אלו אוהבים נאמנים דבקים מאד, ויתכן א"כ שכוון ראב"צ עם אבא ואחיו על ר' יוחנן ב"ז ואפשר שהיו קרובים או אחים ואין לשאול מש"כ סנהדרין ל"ו ע"ב דאין מושיבין זקן בסנהדרין? דשם הכוונה על זקן מופלג מאוד בשנים כמו ש"כ הרמב"ם אבל בריב"ז ור"צ אדרבא הזקנה טובה והיא תנאי אחד מבעלי סנהדרין שנקראו בשם זקנים ובעלי זקנה.

הירושלמי היה ראב"ע אב"ד ולא נשיא, עיין תענית פ"ד ה"א) הוצרכו לנקט שיצמחו לו שערות לבנות ויהיה כבן שבעים שנה (ברכות כ"ח). וכל זה אינו מסכים עם מה שרצה חכם אחד לחדש כי הכוונה אבא יושב לימינו על אבא אחיו של רבן גמליאל (יבמות ט"ו) והביא ראיה שהקרוב יכול להיות אב"ד ממה שאמרו (מועד קטן כ"ו ע"א) שאול זה נשיא, יהונתן זה אב"ד א"כ היו אב ובנו נשיא ואב"ד — לדעתי אין זה ראיה כי לכאורה קשה מאוד איזה יחוס יש לו לשאול המלך עם הסנהדרין, שיקרא נשיא ובנו אב"ד, והגם שאול בסנהדרין? אולם הענין הוא כאשר אמרתי למעלה כי מדין האב"ד שיהיה מתנגד לנשיא במילי דשמיא, ולכן ענין זה שייך היטב אצל שאול ויהונתן כי על שאול היה רוח רעה והוא עומד נגד משיח ה' הוא דוד ושמואל, אבל יונתן קבל עליו מלכות שניהם באהבה, והניח כתרו לדוד ע"פ הנבואה מאת ד', מטעם זה כינו חז"ל את שאול נשיא ויהונתן אב"ד, לרמוז על ההתנגדות שבין שניהם, וממילא מוכח שהקרובים פסולים להיות יחד נשיא ואב"ד, כי לאו בכל יום מתרחש ענין כפלא כזה שיתנגד הבן נגד אביו לכבוד שמים וכאשר הוכחתי למעלה מדברי שעשה את שמעון בנו חכם ולא אב"ד:

ותדע עוד כי מה שהערתי למעלה שהאב"ד אינו נמנה עם הסנהדרין רק הוא עם הנשיא נחשבים לעצמם כדמות משה ואהרן שלא נחשבו בין השבעים, לזה יש ראיה מן התוס' (סנהדרין ט"ז ע"ב ד"ה אחד), שהמופלא שבב"ד שהוא אב"ד אינו נכלל בכלל השבעים והביאו ראיה (מהוריות ד' ע"ב) שאם הורו ב"ד ולא היה שם מופלא שבסנהדרין פטורין, לפי שלא היה שם האיש אשר ממנו ילמדו, ונחשבו כתלמידים שטעו, ואס"ד דהמופלא הוא נחשב בחשבון הסנהדרין א"כ בלא זה ההוראה אינה כלום, שהרי אם חסר אחד מן הסנהדרין גם אם לא היה מופלא שבסנהדרין אין הב"ד חייבין, ע"ש, וכן מבואר בתוס' (סוכה נ"א ע"ב) ד"ה והיו באלכסנדריא ע"א קתדראות. ולא תקשה א"כ שהנשיא והאב"ד לא נחשבו בחשבון למה חשבו ע"א סנהדרין היה להם לחשוב או שבעים בלא שני הראשים או ע"ב עם השנים? ועוד במה נחלקו ר' יהודה ורבנן (בסנהדרין ט"ז שם) אם סנהדרין היו שבעים או שבעים ואחד? לדעתי יש לנו להחזיק במה שמפורש במשנה זבחים הנ"ל שהיו באמת ע"ב איש. אבל לענין הדין העיקרי, אם הנשיא מתנהג כדין וכמשפטי התורה באמת לא הוצרכו כלל אל האב"ד רק שבעים איש ונשיא על גביהן, והאב"ד בא בשעה שהוצרך לעמוד נגד הנשיא או הסנהדרין ולפיכך באמת לא נחשב האב"ד שהוא המופלא שבב"ד בחשבון ולדעתי היו באלכסנדריא ע"א קתדראות רק לנשיא וע' סנהדרין, והאב"ד לא נחשב בחשבון ורק אם היה מן ההכרח, כמו ביבנה שמינו את ראב"ע בישיבה נגד הנשיא ר"ג, והיו חולקים הרבה, היו באמת ע"ב איש. ור' יהודה ורבנן לא נחלקו רק על הנשיא אם הוא מן החשבון והמספר השלם הוא ע"א או אינו מן החשבון וצריך אל מספר ע' ולא יותר, כי אם אין הנשיא עמהם ג"כ נחשבים לסנהדרין שלמה, אבל הכל מודים שאין המופלא שבב"ד שהוא אב"ד במנין הסנהדרין, וזה מבואר בבראשית רבה פ' ע': וירא והנה באר בשדה זו סנהדרין, והנה שם שלשה עדרי צאן אלו שלשה שורות של ת"ח שיושבין

לפניהם, כי מן הבאר ההיא ישקו העדרים, שמשם היו שומעים את ההלכה, והאבן גדולה על פי הבאר, זה מופלא שבסנהדרין שהיה מפרש את ההלכה, ונאספו שם כל העדרים אלו ת"ח שבארץ ישראל, וגללו את האבן שמשם היו שומעין את הלכה, והשיבו את האבן על פי הבאר שהיו נושאים ונותנים בהלכה עד שמעמידין אותה על בוריה. מזה מבורר שבסנהדרין לבד ומופלא שבסנהדרין לבד והוא האב"ד **שהיה מסרס את הלכה** כלומר שהוא היה מתנגד ומתקומם במקומות הצריכות ליחוד, ואצל הסנהדרין היו עוד ג' שורות של ת"ח ומלבד זה גם שאר תלמידי חכמים שבא"י שאינן מן המנין. ולדעתי אלו היו אשר אמרו לעקביא ב"מ שיחזור מד' דברים ויעשהו **אב"ד** כלומר מופלא שבסנהדרין שיודע לפרש את הלכה שהוא נחוץ מאוד ואתיא כמו שאמרו (סנהדרין י"ז ע"א) אין מושיבין בסנהדרין אלא מי שיודע לטהר את השרץ מן התורה כלומר מי שיודע לפרש את ההלכה כדי שיהיה יודע להתנגד במקום הצורך לשם שמים, ולדעתי מה שהיו אצל הסנהדרין חכמים ומומחים שנקרא בשם דנין לפני הכמים שמעון בן עזאי ובן זומא (סנהדרין י"ז) הוא ג"כ מנין מופלא שבב"ד העומדים על המשמר שלא יצא ח"ו דין שאינו ברור מפי סנהדרין, וכן היו חכמים אחרים ומומחים להכריע במקום ספק ונקראו המכריעים לפני הכמים (גיטין מ"ב ע"ב עיין רש"י שכ' לא נתפרש מאי ניהו) וראיה ברורה לזה כי בתוספתא (סנהדרין פ"ז) תמצא בזה"ל **אין נזקקין לדין אלא במקום שיש מכריעין ואין מושיבין את האדם אלא כפי מידותיו** (כלומר מי שיש לו מידת ענוה יותר מדאי, אינו ראוי להיות שואל ודן לפני חכמים אלא מכריע כמו הלל, אבל מי שיש לו מידת הקפדנות ושואל ודן מפלפל ומפרש הדין, הוא דן ויושב לפני חכמים כפי טבע שמאי) **לא ישיב את חברו יותר משלש תשובות כדי שלא תטרוף דעתו, אחד דן כנגד שנים, ושנים דנין כנגד אחד, שנים דנין כנגד שלשה, ושלשה דנין כנגד שנים, אבל לא שלשה כנגד שלשה, כדי שלא נעשה ב"ד מעורב.** נראה מזה בפירוש שהיו מוכן דנין **שואלים ומכריעים** כל דיין לפי מדותיו והכל בסדר נכון כדי שלא יהיה ערובות ובלבול.

ועתה אחר הנחה ברורה זו כונה הלכתא רברבא היכא למשמע מזה ליישב שאלות רבות ודברים סתומים ותמוהים עד היום ונסדרם אחת אל אחת:

א בין התנאים שהתנה הברייתא פ"ו דאבות לקנין תורה הוא דבר אחד שהחכם צריך להיות **מכיר את מקומו**. ולא ראיתי שום פירוש ישר ומקובל מה זה מכיר את מקומו? אבל לפי הנחתי הכוונה ממש כמו שאמרה התוספתא „אין מושיבין את האדם אלא כפי מידתו" כלומר כל חכם צריך שיכיר את טבע שכלו ומידת מוסרו האם הוא ראוי לשאול ולדון או להכריע או לישב בטל ולשמוע אל חבריו (ועיין סנהדרין ל"ז), **כל אחד ואחד מכיר את מקומו.**

ב ענין הזוגות הוא דבר קשה מאוד כי בירושלמי סוף סוטה מפורש שכל הזוגות שעמדו ממשה עד יוסי ב"י לא היה בהם דופי א"כ היו הזוגות נוהגין קודם יוסי ב"י, ושם בירושלמי סוף סוטה אמרו שיוחנן

כה"ג תיקן זוגות? ומה שאמרו המבקרים החדשים ליישב זה כי הכוונה בירושלמי על זוגות הגובים ומעשר כיהודה בן פועירא ואלעזר בן פועירא המובאים שמה שנטלו בזרוע, צריך עיון וביקור רב, וא"ה בערך זוגות אבאר הענין על שרשו — אבל לדעתי תקן יוחנן שהזוגות יהיו באופן זה כדי שאחד יחלוק על חברו לבלתי יהיה שום נשיאת פנים לנשיא וישתוה האב"ד עם הנשיא בזכות ומשפט התורה כאשר אבאר בערך זוגות, וקודם לזה אם גם היו זוגות, כלומר אחד ממונה על התורה והאחר על העבודה לא באו לידי מחלוקה ולא ישבו ביחד בב"ד ולכן התחילה באמת המחלוקה הראשונה בימי שני יוסי (תמורה שם) וכאשר אבאר א"ה בערך סמיכה:

ג לכאורה יהיה קשה קצת על מה שאמר שמעון הצדיק שהי בתחילת מלכות היונים קרוב לבנין בית שני: על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילת חסדים מה זה בא להשמיענו והלא אלף שנה קודם לו כבר ליגד משה זאת והזהיר ללמוד תורה כמש"כ ולמדתם, ודברת בם, ושננתם, למען תלמוד ליראה את ד', וכן על העבודה ועבדת את העבודה הזאת, תחת אשר לא עבדת, ועל ג"ח ועשית הישר והטוב בעיני אלהים ואדם? אלא ברור הדבר ששמעון הצדיק הוכרח להחזיר העטרה ליושנה, כי יונים רבים היו לישראל בלא אלהי אמת, ולפיכך השתדל שמעון הצדיק לעשות כיתות כיתות, לומדי תורה על קיום התורה, עוסקים בעבודה ומשמרות מאמנות על העבודה, וכן אנשים חכמים על גמילת חסדים, באופן שאשר היה מקודם מפוזר ומפורד כי התורה היתה ביד הנביאים והעבודה ביד הכהנים וג"ח ביד שרים ומלכים, עתה עשה שמעון הצדיק פומבי לדבר והושיב בסנהדרין ג' אנשים מיוחדים לראשים על ג' משמרות אלו — וא"ה בערכים הבאים נצטרך אל הקדמה זו הרבה להבין כמה ענינים סתומים. —

ד הלל אומר פ"א מפרקי אבות הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. למה תלה הלל גדולה זו באהרן ולא במשה הלא משה עשה יותר מאהרן, הוא קירב את הבריות לתורה, והכניס גרים את יתרו ובניו, והוא היה הרועה היותר נאמן בבית ד' מאהרן (וביומא דף ד'). נקראו עבור זה הפרושים הצדיקים באמת בשם תלמידיו של משה, ולמה זה אומר הלל הוי מתלמידיו של אהרן הכהן? ונראה מזה ששמאי בעל מחלוקתו היה ממונה על חלק העבודה בתורת אב"ד, והוא היה קפדן ומקנא קנאת ד' צבאות כמו פנחס, ודחה הנכרים הבאים להתגייר בחרי האף, לשם שמים, א"כ לא נהג כאהרן הממונה על העבודה, ע"כ אמר הלל למורתו ונגדו הוי מתלמידיו של אהרן ויבואר זאת יותר בערך בית שמאי.

ה קשה מאוד ומדוע נפסקה שלשלת הזוגות מיד אחר הלל ובנו של הלל רבן גמליאל הזקן או נכדו ישב לבדו על כסא התורה ולא נזכר כלל מי שהיה אב"ד בימיו? ואין לומר מפני שהיה ריב"ז מאריך ימים ומהלל עד נכדו ר"ג דיבנה וא"כ לא שייך היטב לקרב איש אחד לכמה נשיאים, זה אינו שהרי ר' יוחנן ב"ז היה כמה שנים רב אב"ד בברור הי"ל (סנהדרין ל"ב:) ובירושלמי שבת פ' ט"ז ה"ח מבואר שהיה ריב"ז נהיג שררה שמונה עשר שנה בערב

ה"כ לא היה יכול להשתמש בכתר אב"ד אלא הנשיא ובמקומו ועי"כ היה כמה חכמים ומשתמשים בכתר זה של אב"ד בסנהדרין במשך השנים מהלל עד ר"ג דיבנה? אבל לפי הנחתי יבוא הדבר על נכון, כי לדעתי הוברר האב"ד מצד הקהל להתקומם נגד הנשיא, והנשיא הוברר או מן חכמי סנהדרין או על פי מלך, אבל האב"ד הוקם על משמרתו מפי ברירת הקהל, וזה מבואר ממה שאמרו לעקביא ב"מ חזור בך ונעשך אב"ד כלומר חכמי הקהל חוץ מן הסנהדרין אמרו אנו נעשך ולא תצטרך אל שום קיום מלך ושרים — והנה אחר אשר נראה לכל ישראל מעלת הלל הזקן כי הוא ענו מאוד מאוד, והוא ירא שמים עד למרבה, ואין לחוש כלל שיצא מפיו משפט מעוקל חלילה, ורלא כי הרוב תלמידים השפלים בהלל יותר משמאי על כן לא חשו עוד למנות משמרת האב"ד כנגדו, אדרבה תקנו אז השמיכה וכינו את רבן גמליאל הזקן בשם רבן לבעבור תהיה יראתו על הבריות, ועל כן לא העזו להתקומם עוד כנגדו ונתנו לו הברירה בידו שהוא יבחור לעצמו אב"ד הראוי לו כפי ענינו ומדותיו, ובודאי כן נעשה ור"ג בחר לו אז רבן יוחנן ב"ז לאב"ד, ונסתלק אז שם זוגות מפני שלא בא עוד הענין לידי מחלוקה והנשיא ואב"ד כולם שוים למובה לעשות כטוב לפני אלהים ואנשים, ולגדור פרצת הדור כפי ההכרח בימים ההם, הא חדא, שנית תדע כי בימי הלל ושמאי נתרבו התלמידים, ונעשו שני בתים תלמידי שמאי שנקראו בית שמאי, ותלמידי הלל בשם בית הלל, ומחמת חלוקה זו שגברה אז בעולם לא הוצרכו בסנהדרין עוד אל איש מקנא שומד מול העבודה, כי ידעו בית הלל המרובים שיש להם מנגדים בבית שמאי המועטים במנין, אבל גדולים בחכמה וקנאת ה', ע"כ בחרו באב"ד רק לקיים מנהג קדום ואם בא הענין לידי הכרח כמו בזמן ר"ג דיבנה אז הקימו באמת את ר' אליעזר בן עזריה לנגד הנשיא בתורת אב"ד מול הקהל:

ן תבין בזה מה שאמרו איזה פעמים ב"ש במקום בית הלל אינה משנה והדבר זה סתום וחתום ואין לו פירוש הגון, אבל לפי הנחתי הכוונה מפני ששני בתים אלו לא היו ביחד אחר פטירת הלל ושמאי, רק כל אחד למד תורת בע"פ אם כן מה שלמדו ב"ש לא למדו ושנו במקום תלמידי הלל, אלא במקום אחר, ולא נתברר הדבר ע"פ מנין ורוב מכריעין בין שניהם ע"כ ב"ש במקום ב"ה אינה משנה כלומר שלא למדו שניהם יחד, והלכה כב"ה המרובים ושונים לעצמם ודבר זה יבואר עוד מערך משנה, ועיין ברכות ל"ו ע"ב ר"ע במקום ר' אליעזר עבדינן כוותיה ב"ש במקום ב"ה אינה משנה כלומר ר' עקיבא חלק על ר' אליעזר במקומו וגם במקום שהם יחדיו אבל לא ב"ש במקום ב"ה:

ך שאלו המחברים על מה שאמרו (ב"ק ע"ד) דר' יהושע אב ב"ד היה וזה צריך ביאור, כי בימי ר' גמליאל דיבנה אחר החרבן היה ר' אליעזר בן עזריה אב"ד לשיטת הירושלמי תענית הנ"ל וקודם לו היה ר' צדוק כאשר בארתי למעלה? ונראה ברור כי לשון אב"ד (בב"ק ע"ד) על ר' יהושע ב"ח הוא מפני שהיה ריב"ח רב בפקיעים וכל רב בעירו נקרא מאז בתאר אב"ד ומפני שהוא נברר מפי הקהל לעמוד על משמרת העבודה ולקנאות

קנאת ד' לבאות במקום הלוך, והוא האב"ד צריך להשגיח על הבית דין וכל חכמי עיר שילכו בתורת ד' באמת. וכאשר קרו באמת חז"ל את האב"ד, של עיר מָרֵשָׁה אב"ד של מרשה וכן אב"ד של לֵכָה ילקוט ד"הי א' ד', כ"א, ובשבת כ"ה*). מר עוקבא אב"ד של כפרי, (קידושין מ"ד): כן היה ר' יהושע אב"ד של פקיעין (סנהדרין ל"ב ע"ב). אחר ר"י לפקיעין. אכן בכ"ז אפשר שהיה ריב"ח ג"כ אב"ד בסנהדרין לזמן מה כמו שכתוב באגרת רש"ג:

הכתבנית הסנהדרין וכתבנית שני בתים ב"ש וב"ה, נעשה אחר זמן רב בבבל כי שם היה ראש גולה כנשיא בא"י ושתי ישיבות, מתחילה סורא ונהרדעא, ואח"כ מימי רבא ואילך בסורא ופומבדיתא. ושני גאונים או ראשים עליהם ממש עם הר"ג גולה שלשה, כמספר הנשיא ואב"ד וחכם בסנהדרין שבא"י. וה"ה סורא תמיד חשוב יותר מפומבדיתא, ומלבד משמורות הסנהדרין, היו ג"כ חכמים שנקראו בני קיומי ואמר החכם גרעטץ ח"ה צד 481 בהערות שאינו יודע מה ענינים של אלו? אבל לדעתי נראה שהם במקום ג' שורות של ת"ח (סנהדרין ל"ז ע"א) שישבו שם, שאם הוצרכו להוסיף או לשום א"ש אחד לסנהדרין בררו מאלו השורות, ובעבור זה נקראו, בני קיומי, כלומר קיימים לקיים מספר הסנהדרין והם במקום סנהדרין קטנה כמבואר שם בשם נתן הבבלי.

מחוץ מזה ראוי לדעת כי שם אבי מורה על הראש והראשון המלמד לבני אדם דעת קדושים ובינה יתרה כמו שנקרא ר' הושעי' שהבין מאוד לפרש המשנה בירושלמי אבי המשנה, ובפסיקתא דרב כהנא פ' י"א אמר ר' יהודא אני לא שמעתי אותה מאבי החברים, א"כ היה ראש החברים גם כן נקרא אב ועיין ערך חבר. ולשון ראש בית דין הנהוג אצלנו הוא פחות ממעלת אב"ד ונזכר ג"כ בש"ס (ר"הש ל"א ע"ב): והוא הדיין הראשון של בי"ד של שלשה א"כ האב"ד עולה על כולמו ועיין ירושלמי (סנהדרין פ"א ה"א) לקידוש החודש מתחילין מן הגדול והוא ראש ב"ד.

אבות — אבות דרבי נתן.

הטעם שנקראת מס' אבות בשם זה הוא, לפי דעת המפרשים מפני שנאמרו במס' זו יסודות המוסר ומדות ישרות שהם אבות התור'. אבל אם זה הוא הטעם יותר נאה שם מדות או פרקים או כללי מוסר וכדומה, ואם מפני שנזכר תמיד שם האומר בכל מאמר מוסרי והאומרים בכלל המה „אבות העולם“, א"כ בכל הש"ס יש לומר כזה? ולי נראה כי מס'

---

*) מאוד נפלאתי על הגאון בעל ערך מילין שכתב בערך אב"ד וז"ל ולא נמצא בש"ס כינוי כבוד אב"ד בארץ בבל, וזה נגד הש"ס שבת כ"ה שמר עוקבא היה אב"ד. ואע"ג שמר עוקבא נראה שהי' ריש גלותא עיין גיטין ז' ע"א ושבת כ"ג ע"ב? נ"ל דלשם כבודו בירא[ה] וחכמ[ה] קראוהו אב"ד ועיין מ"ק ט"ז ע"ב. ובאגרת רש"ג כתב ומתכינסו להאי בננו באבות ב"ד אין שבונה שהיה רב האי אב"ד בסנהדרין במקום אבי רש"ג כי אם אב"ד בעיר אחת כדמשמע לשון אבות שהיו רבים בשם זה.

אבות היא כמו הקדמה לתורה שבע"פ ונסדרה בסוף סדר נזיקין ומפני שארבעה סדרים ראשונים למדו רוב התלמידים ויד כל אדם ממשמשין בהם, משא"כ סדר קדשים וטהרות (עיין ב"מ קי"ד: ומגילה כ"ח): ומפני שרבי סידר המשנה סידרו בסוף נזיקין כעין חתימה לשם אבותיו של רבי כסדר, ומהלל עד רבי, ומפ' א' עד ראש פ"ב סדר הנשיאים מאבות לבנים ולפיכך נקראת המס' אבות — אולם עדיין יש לשאול מי היה המסדר ראשון של מס' זו כי אין ספק שרבי עלמו סידר רק הדברים כפי מה שקבלם, וא"כ מי סידר מקודם מס' אבות אשר בודאי הוסיפו עליה גם אחר רבי שמות המאוחרים לרבי? ועוד מדוע קראו את הפירוש למס' אבות בשם אבות דר' נתן? ונראה כי המסדר הראשון של אבות היה ר' נתן הבבלי וראיה לזה כי בכל מסכת' זו לא תמלא שום מאמר מר' נתן, ולמה זה הלא רבי ור' נתן סוף משנה, ור' נתן היה אב"ד בב"ד של רשב"ג אביו של רבי ור' מאיר חכם, א"כ למו שנזכרו איזה מאמרים בשם ר' מאיר היה בדין להזכיר ג"כ מאמר מידותי בשם ר' נתן*)? אבל אם נאמר כי ר' נתן סדר מס' זו אם כן לא הולרך להזכיר את שמו, ועוד ראיה ממה שלא נזכר בפרק החמישי שהוא סוף המסכת שום תנא, רק בסוף הפרק בשם יהודא בן תימא ובן בג בג ובן ה"ה, שהם כולם שמות נסתרים ומקורם בודאי קודם הרבנן כאשר אוכיח בראיות ברורות בסדר תנאים א"ה, אבל מראש הפרק בעשרה מאמרות נברא העולם עד משנה כ', לא נזכר שום אומר תחת אשר בכל ד' פרקים הקודמים לא תמלא שום מאמר מוסר וחכמה בלתי הזכרת שם התנא? לזה נראה ברור כי ר' נתן חבר פרק זה, ונזכר תחלה שבעה פעמים מספר עשרה (א) בעשרה מאמרות נברא העולם, (ב) עשרה דורות מאדם ועד נח, (ג) עשרה דורות מנח עד אברהם, (ד) עשרה נסיונות נתנסה אברהם, (ה) עשרה נסים נעשה לאבותינו במצרים, (ו) עשרה נסים נעשה לאבותינו בבית המקדש, (ז) עשרה דברים נבראו בע"ש בין השמשות בכלל שבעה פעמים עשרה = שבעים:

אחר זה ממשנה ד' ולהלן עד משנה י' נזכרו ג' פעמים שבעה. (א) שבעה דברים בגולם, (ב) שבעה דברים בחכם, (ג) שבעה מיני פורעניות עם שבעה גופי עבירה. משם עד משנה ט"ז נזכרו שבעה פעמים מספר ארבע (א) בארבעה פרקים, (ב) ארבע מדות באדם, (ג) ארבע מידות בדיעות, (ד) ארבע מידות בתלמידים, (ה) ארבע מידות בנותני לדקה, (ו) ארבע מידות בהולכי בית המדרש, (ז) ארבע מידות ביושבים לפני חכמים. בלתי ספק המסדר כיון למנות כל עניני עולם המוסרי על מספר השבעה כי השבעיות חביבות וקדוש יקרא למספר שבע אצל הקדמונים

---

*) בפ' ד' מ"ט נזכר רבי יונתן אומר כל המקיים דברי תורה מעוני סופו לקיימה מעושר ומאמר זה נזכר באבות דר"נ פ' ל' בשם ר' נתן בן יוסף ובאמת שני ר' נתן היו עיין ברכות מ"ז ע"ב ומס' אבות דר"נ מתחיל אמר ר' נתן מפני מה נתעכב משה ושם פ' כ"ח מתחיל ר' נתן אומר ונראה כי חברו של ר' מאיר היה ר' נתן בן יוסף ואפשר שהיה נקרא מתחלה יונתן ונקלר השם כמו מיהוכן יכן וכדומה ועיין להלן ،

וגם בתורה חלקו לה כבוד כי מלוה לספור שבעה שבועות ושנות השמיטה והיובלות וכן בשבועות וימים טובים, לפיכך נהגו ללמוד וללמד על דרך סימן המספר להקל על הזכרון במה שהורגלו רבים במספר זה. וכן אפשר מאוד לכוין בשלשה מיני מספר זה ד' פעמים עשרה לעומת זכרון מעשה אבות בקורות הזמנים והנסים שנעשו לאבותינו להורות על התורה הנובעת ממקור נאמן באר חפרוה שרים, הם האבות, ומהם ילמדו הבנים להשיב לב אבות על ידי ארבעים ותשע מדות שחשבו אחר זה ג' פעמים שבעה וז' פעמים ארבע מדות, בכלל מ"ט.

הן זה דרך ר' נתן לפלג דרכו בקודש על פי מספר זה ואליו יחסו הקדמונים ברייתא דמ"ט מדות, ברש"י תענית כ"ו ע"א ובסוכה ח' א' ד"ה כמה מרובע יתר על העיגול וכן ביסוד מורא וברש"י בראשית רבה פ' ט': כל המדות בטלו חוץ ממדה כנגד מדה. וכתב רש"י מ"ט מדות שנברא בהן העולם, ויתכן מאוד שחיבר ר' נתן ברייתא אחת אשר כתובים בה כל מיני שיעורים ודברים שנתנו במדה ובמשקל, הן בשיעורי האמה בארץ אבותינו ובית המקדש והן בענייני חכמה בבריאת מעשה בראשית, שכן אמרו חז"ל חמשים שערי בינה הם כולם נתנו למשה חוץ מאחד (ר"ה כ"א:), וכתב הרמב"ן בהקדמה לפירוש התורה שאלו נ' שערי בינה הם המה פרטי בריאה והשכלה בכל סוג, שכולל כמה מינים. ובעבור זה נראה לי כי לברייתא כזו שחיבר ר' נתן ואשר נכתבו בה ג"כ ענייני מדות במוסר במספר מ"ט, כמו שחשובים במשנה, וכן בעשרה מאמרות נברא העולם, קראו מ"ט מדות שנברא בהן העולם, וקראו אותה ג"כ ברייתא דמ"ט מדות של ר' נתן. בלתי ספק היו ג"כ כתובים בה כמה דברים תוכניים על שם ר' נתן, כמו הברייתא שאמר בה ר' נתן כל עולם כולו תחת כוכב אחד הוא יושב (פסחים צ"ד ע"א) וכן שם ע"ב תניא ר' נתן אומר בימות החמה חמה הולכת בגובה רקיע ובימות הגשמים בשיפולי רקיע, כל זה מכלל הברייתא והתחילה במשנת בעשרה מאמרות נברא העולם. — מצורף לזה נודע בשם אגרת ר' שרירא גאון שביומי דרבי ובתריה היו קוראים למשניות השנויות בבבל והוצאו לא"י בשם **משנת ר' נתן**, ולכן אפשר שהבבליים חברו משניות אבות דרבי נתן ע"ד שחברו בא"י מס' אבות ברייתות קדומות, ולא נזכר באבות דר"נ שם אמורא רק תנאים ראשונים, וכן מובאות הרבה מדות מפ' כ"ט עד ל"ה ע"ש, באופן שחוברו לה יחדיו עניני חכמת הנדסה והשיעורים (עיין רש"י פ' תרומה כ"ז ה' ותהלים ע"ה) עם כללי מוסר, למען תהיה כל מס' אבות כמו הקדמה לתורה כי התקופות וגימטריאות הן פרפראות לחכמת התורה, וכן יסודות המוסר המה המפתח הפותח שערי תורה צדיקים יבואו.

לדעתי אם אמת נכון הדבר כמו שהערתי למעלה בהערה שר' נתן הוא ר' נתן בן יוסף יתכן לכוין גם כן שר' יוסף זה הוא יוסף הבבלי אשר היה חשוב וחביב מאוד בעיני גדולי ארץ ישראל כמו שסיפר רבי (מנחות י"ח) שהיה יוסף הבבלי יושב לפני ר' אלעזר בן שמוע והיה חביב עליו עד לאחת, ואפשר אם כן, מפני שהיה יוסף הבבלי זה מפורסם לחכם גדול לפיכך גם שמועותיו חביבות מאוד, וקראו את השמועות

לפי בנו ר' נתן ומשנת ר' נתן יען הוא סדרם והודיעם לרבים. ויש להבין בזה מה שאמר ר' שמעון ב"ג לר' נתן (הוריות י"ג ע"ב): כמי דאהני לך קמרא דאבוך למהוי אב"ד למהוי נשיא מי אהני לך, וכתב הערוך (ע' קמרא) בשם הגאון ר"ש כי אביו חגר קמרא, אבנט או חגורה, בשעה שהלך לפני המלך פרס. וקשה למה יועיל הקמרא לבנו לזכות לו זכות אב"ד ולא ג"כ זכות הנשיאות? אבל לפי מה שסערתי כי ר' נתן הוא בנו של יוסף הבבלי, יתכן שלכבוד אביו בחרו בבנו לעמוד על יוזן הנשיא כמבואר למעלה (ע' אב"ד) ולהועיל לו בסדרי עבודה, אבל לא להסתדר על כלל ישראל כדרך הנשיא כי זכות זה זכה הלל ובניו.

גם יתכן מאוד שבעבור מעשה זה שנזדמן לו לר' נתן עם ר' שמעון ב"ג נסדרו בברייתא דבעסרה מאמרות אחר חשבון המידות, איזה משניות שיש לכן יחוס למעשה זה, כי מה שאמרו במשנה ע"ז כל אהבה שהיא תלויה בדבר בטל דבר בטלה אהבה, ואהבה שאינה תלויה בדבר אינה בטלה עולמית, והיא אהבת דוד ויהונתן (אשר נראה לכאורה כעירוב פרשיות במקום זה), הכוונה על ר' נתן ור' מאיר, כי דוד ויהונתן הם כערך חכם ואב"ד, יען יהונתן היה אב"ד, עיין ע' זה למעלה, ויש בשם יהונתן רמז לשם נתן כמבואר למעלה. ורמזו שאף שבטל הדבר אשר עבורו מועדו מעדו יחדיו שני חכמים אלה, בכל זאת לא בטלה האהבה. ואח"כ במשנה י"ז סדרו כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים, ואיזה מחלוקה שהיא לש"ש זו מחלוקת שמאי והלל ואיזה מחלוקה שאינה לש"ש זה מחלוקת קרח וכל עדתו. ויש בזה תימה: מה בקשו במשנה זו במקום זה? ועוד מה זה סופה להתקיים במחלוקה? אשר כבר עמדו ועוררו בזה רבים, אבל לדעתי הדבר ברור כי יען הלל עלה לנשיאות על ידי מחלוקתו על בני בתירה לשם שמים, ואם כן מחלוקה זו נתקיימה מעם בנשיאות הלל ובניו, יען היתה לש"ש, אבל ר' נתן ור' מאיר שחלקו על נשיאות ר' שמעון ב"ג שלא לש"ש לא עלתה בידם ולא נתקיימה מחלוקה זו והיא מעם כמחלוקת קרח על משה ואהרן שלא נתקיימה שיזכה קרח בכהונה ומלכות..

אחר זה סדרו במשנה י"ח: כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו, ומשה זכה וזיכה רבים, רמזו בזה שוב על רשב"ג שלא בא חטא על ידו לפי שזיכה רבים ולא הועילה העצה שיעץ ר' מאיר ור' נתן להורידו מגדולתו, וסיימו עוד משנה י"ט: בשלשה סימנים שמלמדיכים בם תלמידיו של אברהם אבינו, עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה, יען כי בזמנות היה רשב"ג מפורסם לענניו גדול כמבואר בבא מציעא פ"ה, אבל שלשה דברים אחרים, עין רעה ורוח גבוה' ונפש רחבה, מלייכים את תלמידיו של בלעם הרשע, הוא כעין רמז למה שחשבו ר' מאיר ור' נתן בגאון ועין רע לעומת הנשיא. ולפי ששני אלו ר' מאיר ור' נתן נכשלו בזמן ההוא להיות עסקם עם אחרים כי ר' מאיר היה תלמידו של אחר בודאי, ור' נתן ג"כ היו מרננין עליו קלות כמבואר בקהלת רבה ז' כ"ו: טוב לפני אלהים ימלט ממנה וחוטא ילכד בה דרשו פסוק זה על מינות בכונה גדולים, ולבסוף: דבר

אחר טוב זה ר' נתן וחוטא זה תלמידו. נראה מזה שהיה לר"נ תלמיד שהקדיח תבשילו ברבים, ולכן רננו עליו עד שהוצרכו לדרוש עליו כי באמת ר' נתן הוא טוב לפני אלהים. מטעם זה נראה ברור שבשעה שנעשה מעשה זה שנועדו ר' מאיר ור"נ נגד הנשיא, וקנס רשב"ג את שניהם במה שקרא לר"מ בשם אחרים ולר"נ בשם יש אומרים, וקשה מה זה שם יש אומרים? אבל לדעתי כוון לרמוז ולומר שר"מ בדין נקרא אחרים ע"ש רבו אלישע אחר; אבל ר"נ אינו ודאי רק יש אומרים ודנין אותו לכף חובה עבור תלמידו, והם המה שלשת דברים **אחרים** המעידים על היות תלמידיו של בלעם הרשע. כי ידוע שקראו למינים בשם זה אז ויבואר אי"ה במ"א, ומובן בזה למה בחרו לציין הטובים בשם תלמידיו של אברהם אבינו והגאים בשם תלמידיו של בלעם, היה להם ליחס הענוים ונמוכי רוח בשם תלמידיו של משה שהיה עניו מאוד מכל אדם? מפני שא"א היה נשמר מלפגוע בכבוד אחרים ובמה שזכו, הוא הלך להציל העשוקים ולא לקח מחוט ועד שרוך נעל, ולא כן מי שבקש לשלוח יד בכבוד של חברו ולדרוש לכבוד עצמו.

אחר כל זה אחר שהעז רבי יהודה נשיא בנתן הבבלי ואמר ילדות היה בי שהעזתי (ב"ב קל"א ע"א) ונתחרט; ואחר שקרא את ר' מאיר בשם אחרים בשעה שאמר שמועה מפיו והזכירו בנו ר' שמעון כי לא יהא לשתות מים ולא להזכיר שמות בעליהם (הוריות שם), וגם שנאתם וגם קנאתם כבר אבדה — התחיל רבינו הקדוש המסדר המשנה לנהוג כבוד בשני מוריו אלה ר' מאיר ור' נתן, אשר היו באמת גדולי הדור כי הכל הולך אחר החיתום, יען גדלו בשם טוב ונפטרו בשם טוב ורק בנתים נכשלו בחטא שעלולים אליו כל הטובים לנטות לשעה קלה אחרי יצרי לב רע, ותלמיד חכם שעשה עברה בלילה אל תהרהר אחריו ביום כי ודאי עשה תשובה, אחר כל זה נסדרה המשנה על שם שלשה אלו: רבי ור' נתן סוף משנה ור' מאיר סתם משנה כמוהו, ועומד רבי במקום אבותיו הנשיאים העומדים על התורה במקום משה, ור' נתן בתורת אב"ד מלך העבודה כמבואר למעלה, ור' מאיר חכם מלך גמילת חסדים; חוט המשולש אשר במהרה לא ינתק הוא חיבור המשנה בשם שלשה אלו. ויען כי כל הרוצה להיות חסיד יקיים מילי דאבות ומילי דנזיקין וכן מילי דברכות (ב"ק פ' המניח), כי ברכות הוא ראש תורה שבע"פ שבמשנה, ונזיקין סוף תורה שבע"פ לתלמידים שלא למדו לרוב רק ד' סדרים כמבואר למעלה, לפיכך חתם רבי סדר נזיקין במס' אבות לחתום שמו ושם אבותיו ומשפחתו, וסתם פרק החמישי לבל הזכיר את המחבר ר' נתן מפני שיש רמזים בסוף הפרק העומדים לעומתו, ועוד שהיה ידוע דרכו של ר' נתן בלימוד המדות על דרך הטבעיות. ואח"כ סדרו פרק ר' מאיר או בריתא של קנין תורה פ"ו למען יהיו ג' מחברים אלו חתומים על החיבור. אחר מס' אבות סדרו מס' הוריות למי שבא להכין נפשו לבוא אל הקודש פנימה ולעסוק בקדשים וטהרות, יען כי מס' הוריות היא כמפתח להם יען כי מבוארים בה דיני קרבן הגדולים והנשיאים שיחטאו לאלהים

והאנשים, אשר הוא מן ההכרח להבין ליושבי כסאות למשפט. ונספח קודם לאבות עדיות ג"כ דרך אתיוה. ועיין בסדר תנאים אמוראים ח"ה ובשאר ערכין אדבר על אודות מאורים, הנאמרים במס' אבות, ובערך עדיות.

אבות, גבורות, קדושות

שלשה עיקרי אמונה.

במאמר א' פ"ד של הרב בעל עיקרים החליט שחכמי תורה שבע"פ הניחו להם שלשה עיקרים: (א) מציאת השם, (ב) תורה מן השמים, (ג) שכר ועונש, ואמר שבעבור זה קבעו אנה"ג לומר שלשה מיני ברכות: **מלכיות, זכרונות ושופרות**. מלכיות להורות על עיקר האמונה במציאת השם, שופרות על האמונה בתורה מן השמים, זכרונות על אמונה בשכר ועונש. לדעתי אפשר להסמיך דבר זה עוד אל מה שיסדו ג' פרשיות בקריאת שמע: (א) פ' שמע עול מציאת השם וקבלת עול מלכות שמים, (ב) פ' והיה אם שמוע על קבלת על מצוה ותורה מן השמים, (ג) פ' ציצית על שכר ועונש; כי ענין ציצית מורה על קישור הפעולות וזכרון המצות, והסיום אני ה' אלהיכם מורה על היכולת לתת שכר לצדיקים ועונש לרשעים (מנחות מ"ד ע"א) — והנה מה שתקנו אנשי כנס"הג בכל התפילות שלש ראשונות אבות גבורות קדושות, מורה על שלשה עיקרים אלו, כפי אשר נתיסד בטבע הנפש משורש הבריאה, כי ג' כוחות ראשיות יש לנפש: (א) כח השכלי הקדום, נקרא אצל אפלטון to logisticon או ko nous, (ב) כח נפש החומדת דיא קראפט דער זינגליכען בעגיערליכקייט to epitimeticon he chrematisticon, (ג) כח המתמלא שבין שני אלו הרוגז, צָארנמוטה tymikon he timo-eîdes. ג' כוחות אלו נקראו בפי חז"ל. יצר טוב יצר רע ורוח הרוגז שבנתים, כמו שאמרו (ברכות ה' ע"א): לעולם ירגיז **אדם יצר טוב על יצר רע** וכו'. ונכון אם כן לומר, אבות, גבורות וקדושות, כי אבות מורה כח הטבעי והחמדה ביסוד החושים, קדושות מורה על היפוך מזה והוא היצר טוב, ובנתים תקנו גבורות להרגיז ולהגביר השכל על החומר. ויש בזה התיקון כלל כל ראשי מושגים ועיקרים אשר כללי בנין התורה נוסדו עליו, אבות בנפש מורה על האמונה במציאת האל אשר הוא אלהי אברהם יצחק ויעקב, למען נשכיל ע"י אמונה זו להטיב את יצר הרע בטבע בריאת הגוף. גבורות מורה על גבורת השם להחיות מתים, אשר בעבורו אנו מתגברים להרגיז היצר טוב על הרע, קדושות הוא התכלית וכלל של השכר העתיד להנתן לאיש פועל טוב בשכלו הקדום — לעומת שלשה אלו בראש התפלה תקנו בסוף כל תפילה ג' ברכות דומות לראשונות: (א) עבודה, כנגד הגוף, (ב) הודאה כנגד הנפש המתגברת על הגוף ותשוקתו, (ג) שלום כנגד הקדושה והתכלית בקץ הימין. —

מטעם זה פתחו סדרי תורה שבע"פ בדיני קריאת שמע להורות על ג' עיקרים שהם באמת מפתח נאמן לדת משה ויהודית ומבואר

בירושלמי ריש ברכות שיש בק"ש כל י' דברות וידוע שעשית הדברות ג"כ נחלקו לג' מדרגות, דתיות מיוסיות טבעיות. עיין להלן.

גם יתכן כי סדר זה היה לפני קדמונינו ז"ל כאשר תקנו ששה סדרי משנה, סדר זרעים וסדר מועד לתיקון הטבע, סדר נשים וסדר נזיקין לתיקון חיות החברה והתגברות מידת הטוב על הרע, סדר קדשים וטהרות על תיקון הנפש וקדושתה בטהרה. בעבור זה תמצא חז"ל חלקו כל מיני חובות לשלשה ראשים: **חובה, מצוה, קדושה**. חובה הוא כלל החובות שיש לאדם בטבע לתיקון הגוף והבית, כמו מים אחרונים חובה (חולין ק"ה ע"א) מפני מלח סדומית שמסמא את העינים, כלומר חובה לשמור הבריאות וכן אדם מצווה לזון את בניו הקטנים מצד חובה (כתובות מ"ט). מצוה הוא כלל החובות לתיקון מידות טובות לקיום ברית החברה. קדושה, כלל החובות לתכלית קדושת הנפש הפרטי ביסוד שכר ועונש השכלי (ויותר בערך מצוה). הן כמראה זה נראה בישעיה ענין המרכבה (קאפיטל ו') שרפים עומדים ממעל לו שש כנפים שש כנפים לאחד, בשתים יכסה פניו, ובשתים יכסה רגליו, ובשתים יעופף, וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש ד' צבאות מלא כל הארץ כבודו. קרא רגליו לחובות הטבע בעולם התחתון, פניו לחובות הקדושה למעלה ראש, אשר לכל אחד שתי כנפים מכוסות, כי קצר המשיג ועמוק המושג להשיג מה למטה ומה למעלה, ובשתים יעופף הוא חובות שבין אדם לחברו ותיקון ברית החברה בבית ובחוץ בכנסים ונזיקין, ואלו שלשה יקראו זה אל זה קדוש קדוש, כי אלל היהודים כל שלשה אלה אחת הנה, בקדושה ותכלית הקישור התחתונים בעליונים, למען יהיה מלא כל הארץ כבודו, בטבע בנימוס ובאלהיות **בצוותא חדא** ולא נברא עולם אלא **לצוות**. — ודע כי מאוד דקדקו בעלי תורה שבע"פ על כל איש המלמד תורה ברבים, שידע השורש והיסוד הראשון אשר ממנו יצאה סברה או הלכה זו שאומר ואמרו ירושלמי שבת רפי"ט: כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה כלומר כל עניני חידוש תורה בהסברה נחשבו כתולדות היוצאות מן האבות, והוא הוא עיקר גדול בתורה שבע"פ, כי רק הכללים והשרשים נתקיימו באומה, ומתוכם נתבררו ונתלבנו הענפים והפירות היוצאות מהם, באופן שאם אין ההלכה הפרטית מכוונת ומותאמת אל הכלל הראשון, אל האב שבאה ממנו, אין הלכה זו ראויה לסמוך עליה, ואמרו במדרש שוחר טוב פ' י"ז: צריך אדם לסמוך דבריו על דברי ראשונים, אשר מזה נולד לפי דעתי ענין הדרש (עיין ערך זה) מפני שהיה מן ההכרח להסמיך כל רעיון חדש על הישן והמסורת מכבר. ואמרו בירושלמי שבת פ"ק ה"א אם יכול אתה לשלשל את השמועה עד משה רבינו שלשלה — והיא היא תפארת ישראל להשתדל בכל כח להחזיק בבורא עולם אשר ברא את הכל, כאשר ישתדלו כל באי עולם להחזיק במנהגי אבותיהם בטבע הבריאה, וכמו שכל אומות מכבדים מקורם הראשון, כן חובה על ישראל בפרט לכבד את מקור כל המקורים הוא השם יתברך כמאמר הכ' כל העמים ילכו איש בשם אלוהיו ואני אלך בשם אלהים חיים ומלך עולם. —

דבר זה נוסד בטבע שישתדל כל אדם להתדבק בשורש הראשון ולידע

בבירור כי כל דברי האחרונים נכללים באמת בדברי הראשונים, כאשר כל ענפי אילן ופירותיו כלולים בעיקרו ושרשו, ואף כי השרשים מכוסים הנה מן העין, בכל זאת אין ספק שיש לאילן שורש ויסוד תחת הקרקע, וכל הכופר ומכחיש זה הוא פתי ושוטה, כי הוא מכחיש את הידוע אע״פ שאינו ניכר לחוש הרואה לעין מבחוץ. —

לכן זה שורש כל תורה שבעל פה, להאמין במציאות שרשים שכליים, הכוללים כל הסברות, ודינים והלכות שנולדו אחר זמן רב בעיקר מסירתם למשה בע״פ, ובעיקר הוייתם בעולם השכלי עוד קודם שנברא העולם, כאשר לא יכחיש שום אדם במציאת האור קודם ליצירת כל בעלי חיים, ובזה נחלקו באמת הפרושים חכמי תורה שבע״פ מן הצדוקים והבייתוסים אשר לא רצו להאמין במציאת המסורת מקדם, ולא השתדלו לסמוך דבריהם על דברי ראשונים וליסד כל הלכה על יסוד בית אבות הקדושים, לפיכך נפסק המעין לצדוקים ההולכים אחר סברת שכלם לבד, ונמשך נהר דעה לפרושים ממקור ראשון עד דורות אחרונים כמים שאין להם סוף. —

אתה תראה מה מאוד עצמו ראשי אומות העולם, מה מאוד משתדל כל עם ועם לאחוז בכל תוקף ועוז במעוז שרשו וטבעו מדורות עולמים נאַציאָנאַליטעט עד שרוב המלחמות נולדות מאהבה זו שנשרשה בלב כל עם למקור נפשו בעד יחוסו ותולדתו, ורגיל המאמר בפי יושבי אי ווענעציען: מתחילה נהיה אנחנו בני ווענעציען, ואח״כ בני אמונת המשיחיים (prima siamo Venetiani poi Christiani); כלומר חובות הטבע לנגד עצמו וגופו, קודמים לחובות האמונה. כל כך גדלה אהבת ארצם, וכן כל עם ועם כצרפת, רוסי, פולין, ענגלאנד, גערמאניען, והספרדים יותר מכולם. וכן היהודים הבאים מספרד והמה הגולה המפורסמת, מאוד מאוד אוהבים את יחוסם ואת ארצם. והנה תכונה זו נודעת למדי כי היא במציאות; אבל מה היא? ואיך היא ומה תוארה? אי אפשר להשיג זאת על ידי החוש רק אנו יודעים בטח שכן היא. — עוד תראה ברור שלשה דברים מצויינים בבריאת הטבע וסידורה, אתה תראה (א) לדבר ברור כי עולם הזה נברא באמת ולא הוא קדמון, וזה נתברר היום לכל הבקיאים בידיעת הוית הארץ (געאָלאָגען,) והנה אין שום מכחיש בעולם כי הטבע היא במציאות ונראת על פני כל העולם. (ב) טבע זו יש לה חוקים ומשפטים סדורים משֵשת ימי בראשית, כקור וחום, קיץ וחורף, יום ולילה, גשם ושלג, מים ואויר, הכל במדה ובמשקל, ויש חוק נאמן ליס וליבשה ולכל התכונות הארציות ושמימיות. (ג) אין שום אדם מכחיש שיש בטבע זו בחוקיה וסדוריה, בכללותיה ובפרטותיה, ענין שכר ועונש כי מי שחוטא כנגד הטבע ואוכל יותר ממה שדי לו, או לובש מלבושים קלים בימות החורף, או אוכל דבר המזיק לגוף, כל זה הוא חטאת ופשע כנגד הטבע, ונקום ינקם האיש הפושע לערך הפשע מן הטבע עצמה, ולהפך מי שהוא שומר נפשו, ירחק מליכנס פחים, וישמור לעשות כפי אשר יגזרו חוקי הבריאה בטבע. א״כ הדבר ברור שהבריאה בכלל נוסדת על שלשה עיקרים: (א) מציאות

הטבע הנראית בחוש, (ב) תורת הטבע בחוק ומשפט, (ג) שכר ועונש בטבע. ועתה אחר שאנו יודעים באמת באין שום פן וספק שטבע זו הנבראת יש בה בורא חכם שברא העולם בחכמה ותבונה, ואנו יודעים ג"כ אמונת המושכל בשכל, א"כ אמונה יש לנו כנגד ג' עיקרים בטבע עוד ג' עיקרים למעלה מן הטבע והמה: (א) אמונת השם בורא הטבע, (ב) תורה מן השמים היא החכמה העליונה אשר על פיה ברא ה' עולמו וגילה עיקרי חכמה זו לפני אדם ראשונים בהר סיני, (ג) שכר ועונש על פי התורה זו במושכל השכל כמו שהוא בטבע: —

והנה התי"ט בהקדמה עורך מערכת ששה סדרי משנה על דרך זה לשתי מערכות: זרעים מועד נשים מערכת אחת, נזיקין קדשים טהרות, למערכה שנייה, אלו מול אלו, דוגמת שני לוחות הברית ויש בזה דוחק קצת ע"ש. אולם לדעתי מערכת ששה סדרי משנה היא נחלקת לשלשה חלקים שהם ששה: (א) זרעים ומועד, מורה על אמונת הטבע ועל אמונת השם בורא הטבע, כי זרעים בעבודת האדמה וחובות הטבע, ומועד הוא חובות הקדושה בזמנים לשם בורא הטבע. (ב) נשים ונזיקין הוא אמונת תורת הטבע בחוקים ומשפטים, ושנייה לה תורה מן השמים לסדר דרכי בני אדם במידת נשיאת נשים, ונזיקים שהם חובת כל היצורים ליסד חברה מכשרים בטבע, ולקדשם לשם שמים בדיני נזיקין. (ג) קדשים וטהרות המה מול עיקר השלישי, שכר ועונש בטבע, ושכר ועונש בשמים ובעולם המוסרי, כי קדשים מורה קדושת הקרבנות לטהרת הגוף, ולנקות עונות שחטא האדם למען יטהר הטבע, וטהרות מורה על קדושת הנפש בכל עניניה. באופן שאין ספק שעיקרים הגדולים כבר נמסרו לאבותינו, והמה בכלל שלשה אשר העולם עומד עליהם — תורה, כנגד אמונת השם, עבודה, כנגד תורה מן השמים, גמילת חסדים הוא גמול האדם בטבע ובמוסר העולם האלהי והרוחני — (ועיין בערך בג בג).

ואם תעמיק יותר תמצא בקירוב, שלשה סדרי משנה אשר נוסדו על שלשה עיקרים ראשיים מכוונים ומפי המיסדים לשוב אל מקור הראשון ותחילת העולם בששת ימי בראשית, כי זרעים מכוון כנגד יום ראשון שנבראו בו שמים וארץ ביחד, והמה השורש לכל דבר כזרע לפירות = זרעים. מועד מכוון כנגד יום שני, שנברא בו רקיע להפריש ולהבדיל בין מים עליונים לתחתונים, ובין שמים לארץ, כן מורה סדר מועד להבדיל בין זמני קודש לזמני חול בעולם המוסרי והמידותי. נשים מכוון נגד יום שלישי שיצאו הזרעים לחוץ ונתקיים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע, ובאדם מקביל לזה נשיאת אשה לתכלית זה. נזיקין מכוון ליום רביעי שנתלו בו מאורות, כי הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, וכשם שהמאורות מאירים לארץ ולדרים עליה, כן סדר נזיקין במשפטיו וחוקותיו המאורים. קדשים מכוון כנגד יום חמישי שנבראו בו בעלי חיים במים מתחת ובאויר ממעל, דגים ועוף, אלה שתי קצוות החיים, ולכן כל דיני קרבנות באים ליישר דרכי החיים הגופנים לאופן ממוצע מן הבהמה דוקא, לבלי נטות אחרי הקצוות. טהרות מכוון כנגד יום הששי שנבראו בו בעלי חיים ממעל לארץ, דוגמת קדושת

הנפש ושלימותה בארץ מולדת — והיו א"כ כל ששת ימי בראשית ששה שהם שלשה למשכיל — לפיכך מוסכם בתורה שבע"פ שאדם הראשון כבר נצטוה על שש מצות: דינין, גזל, גילוי עריות, ש"ד, ברכת השם ועבודה זרה. כל ששת אלו מכוונים ממש כנגד שלשה יסודות, ועברות היותר חמורות אשר עליהם ימסור אדם נפשו, עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים. ע"א נגד מציאת השם, גילוי עריות לשמירת החברה וקדושתה, וש"ד לשמירת חובות הגוף לעצמו. באופן שנראה כי עיקר תכלית כל תורה שבע"פ לחזור אל מקור ראשון בקדושת מציאת השם, כאשר כל עמים ילכו לבקש את שורשם בטבע תולדתם. ועיין ערך אברהם.

ליתר ביאור כל הדברים שאמרתי ראיתי להעריך לפניך עוד איזה דברים שתומים אשר נוכל לבארם על פי השערתנו. במס' תענית רפ"ד מבואר כי נביאים ראשונים תקנו מעמדות לישראל שיהיה בכל משמר ומשמר השומר משמרת עבודת הקודש במקדש ד' מעמד מישראל, ובשעה שהמשמר של כהנים לוים וישראלים עולים לירושלים היו אנשי מעמד הנשארים בערי ישראל מתכנסים לבתי כנסיות, וקורים בכל יום פרשה אחת ממעשה בראשית, דבר יום ביומו, ביום ראשון בראשית ביום שני יהי רקיע ביום השלישי יקוו המים וכו'. טעם קריאה זו דוקא במעשה בראשית לשם קרבנות הוא מפני שהעולם עומד על עבודה ואלמלא עבודת המקדש לא נתקיימו שמים וארץ, כמבואר בבבלי וירושלמי שם, כלומר שאלו היו כל בני אדם נוטים אחר הבלע ומאויי החומר אי אפשר לקום מפני קול הנוגש להגיש מנחה לעבודת יצרי לב רע, אבל העבודה לשמים גורמת קיום מדת מוסר השכל ויסוד התקוה לחי עולמים, לחזות בנועם ד' במדות ישרות וקדושת הגבהת הנפש למעלה. ומה נעמו דברי הרמב"ם בפירוש המשנה שם וז"ל: והיו קורין מעשה בראשית לפי שלימות המציאות, בעבודה, ואין אצלנו עבודה אלא עם הקרבנות. ולדעתי יש עוד טעם לזה מפני שעיקר עבודה היה הקרבת קרבן תמיד בבוקר ובערב, לפיכך החזירו את עבודה זו אל מקור הראשון בראשית הבריאה, שנאמר בכל יום ויהי ערב ויהי בוקר. וגם בבבלי וירושלמי מבואר אופן הקריאה שמן הדין ראוי שלא לפחות בפחות מעשרה פסוקים כנגד עשרה דברות*) וגם שלשה פסוקים לכל אחד ולא פחות, ובמקום הדחק כמו בפרשיות של מעשה בראשית שאין בהם רק פרשה של ה' או ו' פסוקים נחלקו שם בבבלי רב ושמואל ובירושלמי רב כהנא ורב אסי, אם לדלוג או לפסוק פסוק אחד לשנים, ומבואר בירושלמי שם כי מותר לפסוק פסוק אחד של פרשת בראשית במקום ויהי ערב ויהי

---

*) אנכי הרואה בי' דברות ג' משפטים וג' עיקרים: (א) אנכי, לא יהיה לך, לא תשא, זכור, משפט אמונה באלהות=קדושה. (ב) כבד, לא תרצח, לא תנאף, משפט גוף האדם (פערזאָנסרעכט) ועניני מדות וד"א=מִצְוָה. (ג) לא תגנוב, לא תענה, לא תחמוד, משפט ממון (זאַכענרעכט) לשמור אחוזת כל איש ומה דסני לך לחברך לא תעביד שהוא חובה בטבע הנהגת המדינה. (ועיין בערך עשרה דברים). וממילא יורה משפט אלהים על עיקר מציאת השם ומשפט המצוה לטהר הגוף על היות תורה שמימית ומשפט החונה על שכר ועונש, כי כאשר עשה אדם כן יעשה לו בטבע המשפט.

בוקר מפני שיש פסוקים שלמים אשר אינם מחזיקים רק דברים אלו ויהי ערב ויהי בוקר יום שלישי, וכן ביום רביעי וביום חמישי, אבל שאר פסוקים אסור לחתוך לשנים כי אין דוגמא, גם מבואר בבבלי שם לפרש המשנה שהיו קורין פרשה זו על פיהם כקורין את שמע זה דוקא במנחה אבל לא בשחרית ומוסף, ולמדתי מזה:

א שהיו נוהגים לקרות את שמע בעל פה, ואף כי דברים שבכתב אסור לאומרם על פה בשמע התירו מפני שהיו ג' פרשיות אלו שגורות מאוד בפי היהודים להיותן נוסדות על שלשה עיקרי אמונה, מציאת השם תורה מן השמים ושכר ועונש. כאשר באמת הפליגו הרבה לדמות ציצית אל כסא כבוד בקישורים יפים ורעיונות משולבות כשולם מוצב ארצה וראשו מגיע שמים, תכלת דומה לים ים דומה לרקיע רקיע דומה לכסא כבוד (מנחות מ"ג ע"ב) כלומר התחתונים אחוזים ושמורים על ידי עליונים, ונאמר בפרשת ציצית שתי פעמים אני ד' להורות על פרעון הרשעים ושילום שכר לצדיקים (מנחות מ"ד ע"א), ואעפ"כ נראה שהיה אחד קורא וכל העם שומעים וקורים מה ששומעים ממש לכוין פירוש המילות קריאת **שמע**, כלומר לקרוא את הנשמע מפי אחרים, ולמדתי מזה להבין המחלוקת במשנה ג' פ"ה דסוטה: בו ביום דרש ר' עקיבא אז ישיר משה ובני ישראל... לאמור, שאין ת"ל לאמור אלא ללמד שהיו ישראל עונים אחריו של משה, על כל דבר ודבר כקורין את ההלל ר' נחמיה אומר כקורין את שמע ולא כקורין את ההלל, ועיין בגמרא שם ל' ע"ב ובתוס' ד"ה ר"נ. ונראה דכוונת ר' נחמיה להורות כמו משנה זו של תענית שהיו קורים את שמע מלה במלה כפי ששומעים מפי המשמיע משא"כ בהלל שהעונין אומרים דברים אחרים לענות על מה ששומעים קופי פסוקים. (וגוף טעם ויסוד המחלוקה יבואר בערך בו ביום). ובתוספתא שהביאו תוס' משמע שקראו שמע פסוק אחר פסוק.

ב עוד למדתי מזה טעם למה שאנו נוהגים בשמחת תורה שהקהל אומרים בקול רם ויהי ערב ויהי בוקר ומפסיקים בזה פסוק שלא פסק משה, וזה נראה תימה שהרי קי"ל (תענית כ"ז ע"ב ומגילה כ"ב) כל פסוקא דלא פסק משה אנן לא פסקינן. ומה שרצו לחלק ולומר דבכל מקום שיש הפסק בנגינה מפסקת הוי כהפסק דפסק משה (שו"ת יכין ובועז חלק ב' סי' ב' ושאר ספרים) קשה שהרי מבואר ברכות י"ב ע"ב שמשום הכי לא אמרינן פסוק כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו בק"ש מפני שכל פסוק שלא פסק משה אנן לא פסקינן, ופסוק זה בסופו מברכיך ברוך ואורריך ארור (כן היא גרסא הנכונה כמבואר בספר בית נתן ולא קשה קושית מ"א ר"ס רפ"ב ושאר קושיות מן פסוקי תורה שקבעו במלכיות זכרונות ושופרות) וא"כ מבואר שאפילו במקום נגינה מפסקת אין להפסיק הפסוק לשנים שהרי על יקימנו יש אתנחתא, וקשה אם כן למה מפסיקין בש"ת? ועוד למה נהגו הקהל לקרוא דוקא בש"ת סוף פסוק ויהי ערב ולא בשבת בראשית? אבל לפי המבואר בירושלמי תענית רפ"ד שהבאתי יש סברא לומר שמפני שנהגו לקרוא במעמדות בכל יום פרשת בראשית והיו

מותרים להפסיק עם ויהי ערב ומפני שיש פסוקים שלמים באופן זה כאשר באורתי למעלה, והוי כפסוק שפסקו משה בתורה ממש. וטעם קריאה זו ברבים כבר אמרתי למעלה והיה המעמד בתורת שלוחי ישראל שכל אחד ואחד מישראל יענה בפיו מה ששומע מפי הקורא, ורק בשחרית וממוסף שמעו לקול הקריאה מפי הקורא בלא עניית הקהל, כי קריאה כזו היתה דרך לימוד תורה ולא שייך עניה, אבל לעת מנחת ערב שכבר עבר זמן לימוד תורה ברבים, שהרי התירו גם בשבת במנחה ולמעלה לקרות בכתובים ומפני שכבר שמעו קריאת התורה והדרשה בבתי מדרש (עיין בבלי וירושלמי ר"פ כל כתבי), ולכן הותרה העניה במנחה בכל יום בפרשת בראשית, דרך תפלה והודאה כקורא את שמע, להודות בפה מלא שמאמין בבריאת כל יום ויום והשם הוא המחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, אשר לשמו מקריבים ישראל קרבן תמיד פעמים בכל יום. ואין ספק אם כן שהשומעים במעמדות הגביהו קולם דוקא בעניית דברים ככתבם ויהי ערב ויהי בוקר להודות על הבריאה ועל כוונת קרבן תמיד. ומזה בא המנהג אצלנו שכל ישראל עונין כאחד אלו פסוקים אלו, ודוקא בשמחת תורה שהוא כמו מנחה שאין קורין דרך לימוד תורה ברבים רק כדי להכין הסדר דרך הודאה, וכמו כן בש"ת כל תכלית קריאת פרשת בראשית ביום זה הוא רק דרך שמחה ותודה כקורין את שמע והודאה בעיקרי אמונה, לפיכך ההפסק מותר והוי בכלל פסוק דפסקי' משה כנ"ל. ומיושב בזה עוד מה שמבואר ברכות י"ד ע"ב דבמערבא היו אומרים תחת פרשת ציצית ראשית וסוף הפרשה דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ד' אלהיכם. וקשה איך יכלו להפסיק פסוקים שלא פסק משה? לדעתי מפני שיש כ"ב בספר ויקרא פי"ח פסוק אחד על דרך זה. ועיין עוד בערך אם למסורת. ומה שמפסיקין בקריאת ויחל בתענית שוב מחרון וכן בי"ג מידות **וסלחת לעונינו** (עיין מ"א סימן תקס"ו סק"ב)? זה דרך תפלה לעורר רחמים ואין כל הקריאה בדרך לימוד תורה ברבים רק דרך תפלה ובקשה דלא שייך בכלל הכ"ל.

ג הבנתי מה שהסמיך בירושלמי תענית (שם ה"ב) על המשנה של תיקון מעמדות: תמן תנינן על ג' דברים העולם עומד תורה עבודה ג"ח ושלשתן בפסוק אחד (ישעיה נ"א) ואשים דברי בפיך זו תורה, ובצל ידי כסיתיך זו גמילת חסדים, לנטוע שמים וליסד ארץ אלו הקרבנות, כי העבודה גורמת קיום העולם כאמור, ולא דוקא עבודת המקדש ממש אלא אפילו קריאת פ' קרבנות ופרשת בראשית, כי עיון התורה והעבודה כמעשה דמי, ולפיכך סיימו שם בירושלמי רבן שמעון בן גמליאל אומר על ג' דברים העולם עומד על האמת, ועל הדין, ועל השלום, כי אלו לעומת אלו בזמן שאין בהמ"ק קיים, באופן שהדבר ברור כי תכלית כל הפרטים בתורה שבע"פ הוא החזרה למקור ראשון בעיקרי אמונה במציאת ד', תורה מה"ש, ושכר ועונש, אשר לתכלית זה נתקנה פרשת קריאת שמע, ופרשיות בראשית ופרשת עשרת הדברות והכל בכלל תורה עבודה וג"ח כפי מה שפירשתי למעלה.

ד עוד שם בירושלמי ה' ה': ר' שמואל ב"נ בשם ר' יונתן הלוחות היו ארכן
ששה טפחים ורחבן שלשה, והיה משה תופס בטפחיים, והקב"ה בטפחיים,
וטפחיים ריוח באמצע, כיון שעשו ישראל אותו מעשה (עגל) בקש הקב"ה
לחוטפן מידו של משה וגברה ידו של משה וחטפו ממנו, הוא שהכתוב
משבחו בסוף **ולכל היד החזקה** (**יאי שלמא על ידא דגברת עליה מנאי**).
רבי יוחנן בשם ר' יוסה בר אביי: הלוחות היו מבקשים לפרוח והיה משה
תופסן דכתיב ואתפוש בשני הלוחות תני בשם ר' נחמיה הכתב עצמו
פרח.. לדעתי הכוונה כך: ששה טפחים אורך הוא משל לששה סדרי
תורה שבע"פ הכלולים בעשרת הדברים ומכוונים כנגד ששת י"ב, כמבואר
למעלה, עם שש מלות שנתנו לאדם הראשון. שלשה טפחים רוחב
הוא משל על ג' עיקרים שבארתי למעלה לכמה גווני והכל אחד כי באמת
ששה פרטים נכללי' בשלשה כללים כאמור למעלה. שני טפחים שתופס
הקב"ה הוא משל לקדשים וטהרות לתכלית קדושת הנפש ושלמותה
לשמים, שני טפחים שתופס משה הוא משל לחובות הטבע היינו שני
סדרים זרעים ומועד, שני טפחים אמצעים ריוח משל לחובות החברה
וכימוסיות נשים ונזיקים, ממש כדמות משל הנביא שהבאתי למעלה
בשתים יכסה פניו בשתים יכסה רגליו ובשתים יעופף, עיין לעיל —
הקב"ה בקש לחוטפן וגבר משה וחטפן הוא משל למה שנודע שאי אפשר
לרוחניות התורה לעמוד בעולם החומרי אבל ידי משה השתדלו לגשם
מלות התורה ולהלבישם מחלצות ולבושים יקרים כגוף שהוא משכן לנפש —
פריחת הלוחות ופריחת הכתב הוא משל למה שנודע כי ברוב הימים
נשכחו העיקרים והכללים הגדולים עם אמיתת פשט תורה שבכתב, והעם
מחבב את הענפים היוצאים מן השורש ואין נזכר לעיקרי תורה ושרשיה,
אבל משה תפסן כלומר על ידי שם של משה ויקר תפארת גדולתו המשכילים
בעם תלמידיו של משה (יומא ד') חוזרים ושבים אל מקור ראשון ולהבין
ביסודות אשר עליהם בנה משה בנין עולמים מפי שוכן מרומים.

אבן שתיה, אבני שיש, אבן הטועים, אבני המקום, אבן שואבת.

דבר ברור ומוסכם הוא לקהל חוקרים הנאמנים שמבראשית עד היום,
שקצר שכל אנושי להשיג ספר הבריאה, איך היתה במעשה ובמחשבה
תחילה, וכמו שבאמת אמרו חז"ל במסכת חגיגה רפ"ב כל המסתכל בארבעה
דברים ראוי לו שלא נברא: מה לפנים ומה לאחור, מה למעלה ומה למטה,
כלומר האדם הנברא בע"כ יודע שנברא, אבל אופן בריאתו וכילד נוצר,
אי אפשר לו לידע כי לא היה עוד בעולם. לכן מי ששואל מה לפנים ראוי
לו שלא נברא, כי הוא פוגם בכבוד יוצרו לשאול מה שאי אפשר לו לידע
שורשו המכוסה ממנו ומכל אדם. ואמר חכם נוצרי אם ישאלך אדם במה

עסק הבורא קודם שברא העולם? ענה לו ברא גהנם למי ששואל שאלות כאלה אשר אין להם מענה — ואעפ"כ לא נמנעו חכמי האומות לחקור הרבה מאוד על סיבת הבריאה, וגם חכמי ישראל לא נמנעו מלשער ולפלפ פילוסים אין מספר, ולהתאים דבריהם עם הכתובים הסתומים במעשה בראשית על אופנים שונים, וכמעט לא הניחו שום דעה אשר לא הביאו על משקולת השכל והקבלה, ממה שקראו בספרי חכמי יון וחכמי פרס, וממה שקבלו מאבותינו הקדושים, הכל הביאו בכור בחינת שכלם. כי הרשו זאת לעמים להיותם בטוחים באמונתם והניחו ליסוד כי ד' הוא אלהים אין עוד, ע"כ ידעו כי לא יכשלו אם יחקרו בחקר אבות העולם למצוא סעד לאמונה בפלפ החקירה ולהגדיל את התורה ולהאדירה. — הן זה יצא ראשונה תוספתא מס' יומא ומשנה שם כ"ג ע"ב: אבן היתה שם בבית ק"ק במקום הארון ושתיה היתה נקראת. ובגמר' ותוספתא שם בשם ר' יוסי שנקרא שתיה מפני שממנו הושתת כל העולם. והובאו שם שלשה דעות ר' אליעזר סובר עולם מאמצעותו נברא, כלומר מן מרכז העולם התחילה הבריאה ועד היקף התפשטו החומרים לכל צד, והמרכז הוא מקום המקדש שנקרא אבן שתיה. ור' יהושע סובר עולם מן הצדדים נברא, כלומר מארבע רוחות עולם, כנונס השם את חלקי החומר והטה אותם מול המרכז, שכאמר ולשלג יאמר הוא ארץ וגשם מטר וגשם מטרות עוזו — ור' יצחק אומר אבן השליך השם אל תוך הים וממנו שני אלו ים ואבן נעשה העולם. ואחר זה הביאו מחלוקת ר' אליעזר ורבנן ר"א סובר תולדות השמים מן השמים נבראו ותולדות הארץ מן הארץ וחכמים אומרים הכל נברא מציון שנאמר ציון מכלל יופי. ובמדרש שמות רבה פ' י"ג: שאל אבנימוס הגרדי *) את רז"ל הארץ היאך נבראת תחילה? אמרו לו אין אדם בקי בדברים אלו, לך אצל יוסף הבנאי. הלך ומצאו שעומד על הקירוי אמר לו שאלה יש לי לשאול אותך, אמ"ל איני יכול לירד שאני שכיר יום, אלא שאל מה תבקש — אמר לו הארץ היאך נבראת תחילה? אמר לו נטל הקב"ה עפר מתחת כסא כבודו, וזרק על המים ונעשה הארץ, וצרורות קטנים שהיו בעפר נעשו הרים וגבעות, שנ' בצקת עפר למוצק ורגביה עפר ידובקו,
וכובד הוא הדבר באזני בני אדם שנ' כובד האבן ונטל החול: —

ביאור דברים אלו הוא כך: מחלוקת ישנה היא בין חכמי יון יש אומרים (לייקיפוס ודעמאקריט) שמתחילה היה העולם מלא חלקים דקים מן הדקים (אטאָמען) שאי אפשר לראות בחוש, רק להשיג בשכל לבדן ומן אטאָמען אלו נתהוו החומרים והצורות במוצקים. ואחרים כמו אפלטון וסיעתו אומרים שהחומרים והצורות נברא מן חומר יסודי אחד שנקרא בפי

---

*) אבנימוס זה הוא חוקר גדרי בימי הקיסר אדריאָנוס Oenomaus מעיר גאדארא ותחת גרדי נ"ל גדרי והוא נחק על אמונת אָראקעל ונטה אחר תורת יהודים, כן סיער יאָסט. ולא כמו שדימו חכמים אחרים גרעטץ ובעער שהוא Numenius מכת פיטאגאָרעער. ולדעתי אפשר שנקרא גרדי מפני שהיה מכת ציניקער, מואס בחמדי תבל ובדד ישב (איינזידלער) מלשון גרידא. עיין בערך זקני דרוש באחרי סיני.

חכמים היוני.*) והפרש בין שתי דעות (שקראו חכמים לראשונה בשם קארפוסקולאר-פהילאזאפיע והשנייה בשם דינאמישע פהילאזאפיע) הוא, כי אם כל היסודים נתהוו מכח הרכבת חלקים קטנים פורחים באויר העולם, א"כ נבראו חומרי העולם מן הנדדים אל האמצע, כלומר כלל ההתפשטות והכיוון הקטנים כלמתו יחד והיו למוצק; אבל אם נאמר כשיטה שנייה נהפוך הוא כי מן האמצעים נעשה התפשטות. ובזה נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע, ר' אליעזר סובר הבורא עולם מילא תחילה כל מקומות הרקים חלקים קטנים זכים ודקים מאוד, ואח"כ קבצם מכל צדדים והיו לברואים בעלי צורות, וע"כ מן הצדדים נברא העולם. אבל ר"י סובר, מתחילה ברא השם חומר מוצק וקשה, ואח"כ פשט את חומר זה לחלקים קטנים וא"כ נברא העולם מן האמצע לצדדים כלומר מן הקשה אל הנזילות, והביא ר"י ראיה מן הכתוב כי לשלג יאמר הוא ארץ וגשם מטר וגשם מטרות עוזו, כלומר שלג הוא סימן חלקים ונמותים קטנים פורחים באויר, ומהם נרכבו הברואים, ויש עוד בזה בחינה מושכלת על פי שיטת החדשים אשר באמת היא נודע לראשונים ג"כ, והוא, כי יש שני מיני תנועות הנוסדות על ב' כוחות: (א) כח המושך השוכן בחומרים אשר הולך וגדל לערך כמות החומר, כי כל עוד שהחומר גדול יותר, יותר הוא מושך אליו חומרים קטנים ממנו (דיא מנליהונגסקראַפט דער מאַטעריע, גראוויטאַטיאָן); (ב) כח העתקות אשר על ידו נשאר כל דבר במקומו עד שיניעהו אחר בחזקה (דאז בעהארונגספערמאָגען).

והנה מגד כח המושך נמשך כל דבר אל הנקודה האמצעית והיא התנועה אל המרכז (צענטריפעטאלקראַפט) ולעומתה עומדת התנועה הפורחת מן המרכז (צענטריפוגאלקראַפט). באופן שלדעת ר"א נעשה העולם על ידי ידי התנועה מרכזית ולר"י על ידי תנועה הפורחת מן המרכז. ויען כי משתי תנועות מתנגדות האלה נתהוה התנועה הכוללת (צענטראלבעוועגונג) כלומר שהתנועה המרכזית עם התנועה הפורחת יחד ע"י פגישתם בחומר אחד, גורמים המילוע לשתיהן ונתהווה התנועה נוטה קלת מן המרכז ואיכה משגת את קלה גבול שאליו פורחת רק מתנועות באמצע, לכן הכריע ר' יצחק בין שתי דעות במה שאמר כי השם ירה אבן לתוך המים כלומר השם עירב שני כוחות אלו, כח החומר הקשה היא הצימצום הקשה כאבן, עם כח המתפשט והנזולי כמים, ומשניהם יחד נעשה העולם. דומה לזה יאמרו התוכנים החדשים שמתחילה לקח הבורא משאר עולמות אין מספר שברא כבר חלק אחד, ומילא את הריקות כולו במקום העולם שלנו עם חומר נזולי דק מאוד, (ויינען גאסבאַזן) וע"י תנועות מתנגדות נתהוה גלגל החמה וכל גלגלים התחתונים עם גלגל הארץ, ושערו ג"כ לומר כי באמצע העולמות אשר כבר נבראו, והמה הכוכבים השובתים (פֿיקסטשטערנע) אשר כל אחד הוא גלגל שמש ויש לו כוכבי לכת הרבה כמו שמש שלנו עם גלגלי כוכבים הנלוים אליה, ואמצע

---

*) אין לנו עסק עתה לברר שיטתנו ושיטת קצת פילוסופים שהבורא ברא כל עולמות יש מאין (עיין אגרת רמב"ם לקהל מרסיליא) כי אנו עוסקים עתה בסדר הבריאה אחר שכבר ברא השם חומר אחד. ואי"ם בערך אתות השמים אברר שחכמי ש"ס ידעו בבירור שיש עולמות אין מספר.

כוכבים השובתים הוא לדעתם מקום אחד בצורת הכוכבים הנקרא שור (שטיער) ונקודת המרכז נקרא אלצס מאֶדלער. ולפיכך אמר הבנאי לאבנימוס הגרדי, שהשם נטל עפר מתחת כסא כבודו כלומר מן הנקודה המרכזיית אשר ממנה מתנועע כל עולמות אין מספר נטל חלק אחד ויצר ממנו עולם חדש עם שמש וירח וכוכבי לכת. ואתיא זה כמו שאמרו כ"פ שהרקיע הוא אש ומים יחד (וואססערשטאָפגאַז).

ומה שנחלקו ר' אליעזר ורבנן אם תולדות השמים מן השמים או מן הארץ אתי' כמחלוקת אריסטו ושאר חכמים, שאריסטו אמר שהשמים הם גשם יותר זך מן ארבע יסודות ויש להם יסוד חמשי יותר בהיר, ונחלקו עליו שאר חכמים כנודע. ולכן הלבישו חז"ל מחלוקה זו בתאר זה בשם רז"ל ורבנן — חוץ מזה ידוע כי אומות הראשונות אמרו שכל הנבראים נולדו מן האבן והאבן היתה ההתחלה לכל דבר, ויש אומרים העץ כמאמר הכתוב אומרים לעץ אבי אתה ולאבן את ילדתני. וידוע כי הערביים עבדו לאבנים הרבה. ועיין נאָרק בדברו על עבודת האבנים של הערביים (שטיין קולטוס דער אראבער, נאָרק פּאָפּולערע מיטהאָלאָגיע לד 117, הוא אמר בשם Mone) כי טעות זה נתהוה לבני אדם ממה שראו כי מין חומר הנזולי מתקשה לכפור ונקרש לקרח הבהיר והטהור קריסטאללִיזאַטיאָן וממה נהגו כבוד באבני שיש ובכל אבנים. ונאמר (איוב לז', י'): מנשמת אל יתן קרח ורוחב מים במוצק, ושם ל"ח ל': **כאבן מים יתחבאו**, ובחגיגה י"ב ע"א **תוהו זה קו ירוק המקיף את כל העולם כולו, בוהו אלו אבנים מפולמות**, כלומר משני דברים האמורים למעלה בשם ר' יצחק אבן עם מים שבים ליצור כל העולמים את הארץ. ועניין קו ירוק המקיף את כל העולם הוא סימן לגלגל המקיף בעיגול גדול כלל הרקיע להורות על גבולי התפשטות וערך הנזילות בהיקף, ואבנים מפולמות מלשון יוני (וואססערשטאָפֿטהען πληγμα). ורוצה לומר שמכח התנועה הנזילית (דיא פֿליססיגע בעוועגונג מיט קרייזע) וממכח האבן המתקשה במים (קריסטאללִיזאַטיאָן דורכזיכטיגקייט) נתהוו כל הגשמים, משתי תנועות מתנגדות, תנועה הפורחת לגבולי קו המקיף ותנועה מרכזית להקשות ולרכך כל דבר כפי ענינו. מטעם זה וממה שנהגו הקדמונים להגביל שדותיהם ולשקול משקליהם ולמנות מניניהם על פי אבנים, ולכתוב כל ענינים גדולים בקיצור ע"פ רשימות (לאַפּידאַרשריפֿט), ומפני שהאבן הוא סימן הקושי והשתיקה, ומורה שאי אפשר להשיג סוד הבריאה בבירור, לכן היתה לאות יקר לתכלית כל החקירות.

כל כך היה תכונת האבן נכבד אצל הראשונים עד שקראו חכמי אלכעמיע אשר השתדלו להמציא ממתכת הפשוט זהב יקר, ובקשו ג"כ להמציא סם המחיה כולל כל תרופות להאריך ימי חיי אנוש על האדמה (דיא אורמאַטעריע צור לעבענספֿערלאֶנגערונג אונד פֿעריינגונג דעס מעטאלען בשם **אבן החכמים** דען שטיין דער ווייזען Lapis philosophorum.

ואמרו עוד כי האיש דייקאליאָן אשר נשאר הוא עם אשתו אחר המבול השליך אבנים אחריו ומהם נעשו בני אדם זכרים, והיא זרקה ג"כ אבנים ונעשו נקבות. וביותר נהגו כבוד באבן שואבת מאגנעט, ומפני תכונתו

הנפלאה למשוך אליו ברזל ולהתנועע באויר עם שני קוטביו לצפון ולדרום (עיין מערכי לשון ערך שאב). ונקראו אבנים כאלה בעטהיילען על שם **בית אל** מקום גידולם. המקום אשר שם שכב יעקב, ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו, ולדעת המדרש היו האבנים מריבים זה עם זה, זאת אומרת עלי יניח צדיק את ראשו וזאת אומרה עלי יניח, ונעשו כל אבנים כאבן אחת. כלומר על ידי כח המשכה שבאבן שואבת שבבית אל מכח דחיית השוין (דיא אַבשטאָסונג דער גלייכען פאָלע) נעשה מריבה ונגיעה בבלתי שוין (ביים דען מונגלייכען פאָלען).

והנה בחגיגה י"ד ע"ב: ארבעה נכנסו לפרדס ואלו הן בן עזאי ובן זומא אחר ור' עקיבא, אמר להם ר"ע כשתגיעו למקום **אַבְנֵי שַׁיִשׁ טהור אל תאמרו מַיִם מַיִם** שנאמר דובר שקרים לא יכון לנגד עיני. וכתב חכם אחד לפרש מאמר זה (בהמגיד גליון 1 שנה רביעית) על פי מה שאמר אריסטו בשם טהאַלעס (החוקר הראשון על סיבת הנבראים ליונים) שכל הדברים נבראו מן המים וגם אבני **שידעריטעם** (מייזען־שטיינע) המושכים את הברזל אליהם, נבראו מן המים, על כן הזהיר ר' עקיבא ואמר כשתגיעו לאבני **שיש** — **טהור** ור"ל **שידעריטעם** אל תאמרו מים מים, כי אל תלמדו דרך הגוים ודובר שקרים לא יכון — ולי נראה כי פירוש זה לא יתכן כלל, כי אני שואל לחכם זה איה מצא בספרי אריסטו שאבני שידעריטעם נתהוו מן המים? ועוד למה הזכרה אריסטו כלל לומר זה אם כבר אמר שהכל נברא מן המים א"כ גם אבן־שואבת בכלל? ועוד למה קראו בשם אבן זה במקום זה, שידעריטעם, ובמקומות אחרים (סוטה מ"ז ע"ב ע"א מ"ד ע"א וסנהדרין ק"ז ע"ב) בשם אבן שואבת? אבל אמיתת הענין הוא כך: ארבעה דברים לימד החוקר הטבעי מחכמי יון (דער נאטורפילאָזאָף מיס דער יאָניטען טולע): (א) שהכל נברא מן המים, וזה הודיע אריסטו מעטאפיזיק 1, 3 ולא נזכר שם מן אבן שואבת. (ב) שאלהים היה הצייר אשר צר כל הצורות מן המים, וזה הודיע החכם ציצערא de natura deorum 1, 10 בשם טהאלעס. (ג) שהעולם מלא מכוחות אלהים, גם זה הודיע אריסטו de anima ב' 1, 5. (ד) שהאבן השואבת יש לו רוח חַי מפני שמושך אחריו ברזל ומניעו ειπηρ των λιτων πσυχην εκειν οτι των συδ ερον κινει ואם כן לא כיון ר' עקיבא כלל על לימודי טהאלעס מאבן השואבת ולמה לו לפרט כלל דוקא אבן זאת ולא כל הבריאה כולה? ועוד שהרי ר' יוחנן ב"ז אמר לתלמידיו שהשם ברא הכל מן המים (חולין כ"ז ע"ב) ור' יהודה בן פזי אומר (ירושלמי חגיגה רפ"ב): מתחילה היה העולם מים במים שנאמר ורוח אלהים מרחפת על פני המים? אמת שבסוף הלכה שם אומר הירושלמי בשם ר' אלעזר כל האומר מתחילה היה העולם מים במים פוגם בכבוד בוראו וזה צריך ביאור •

ונראה הכוונה כי היונים שהיו קודם טהאלעס אמרו בשם אָרפעאוס המשורר הגדול, כי מים פועלים שני דברים ע"ד הזיווג, אָקעאנוס עס טעטיס (אליל הזכר של המים והאליה) ומבין שניהם נולדו כל הנבראים, ועל כן לשון מים במים היא באמת פגם לכבוד הבורא כי השם פועל במים לבד ולא

ע"ד זוג חלילה, ור' עקיבא שהזהיר לומר על אבני שיש טהור מים מים רצה לומר שלא ידמו חכמי יהודים, כי ממקום ששם נחצבו אבני שיש טהורים נראה כי המים המה ההתחלה, יען כי מחומר כיזולי זה נעשו האבנים זכים וטהורים, כדרך הקרח (קריסטאלליזאַטיאָן), כי זה שקר, האבנים משיש טהורים ויפים אינם נותנים עדותן על התהוותם מן המים. — ויתכן עוד שכיון ר"ע על המעשה המובא בספר אבן בוחן אצל גרעטץ ח' ה' צד 496: אתא פילאסוס הגמון ור' יהודה בן גנובא, ור' יוחנן בן מטענא, וישו בן פנדירא לטבריה, קמיה טבריוס קיסר אמר להון מה הלון עובדין דעבדיתון? אמר (ישו) בן אלהא אנא ומחינא ומסינא, ומאן דמית לחיסנא ליה וחיי, ואתתא דלא ילדה, מעברנא לה בלא דכר, אמר לי' בהא מנסנא לכון: אית לי ברתא דלא חזי בר נש עבדוה דתתעברא, אמרו ליה אפקא לקמן אפקוה ולחש לה ואעיברא, ועל זה סופר שם בשם ספרי נסתרות שיש אבן של שיש ברומי בדמות נערה יפה ושיעמוד מלך רשע ושמו אַרמילאָס בן של השטן עם האבן. על מעשה זה אמר ר"ע שהוא שקר. ויתכן שכיון עוד עם שי"ש על שלשה משיחיים הראשים הפועלים בין יהודים וגוים לטבול במים על שם ישו, ויהי' ש' = שאול, י' = ישו, ש' = שמעון = ש"י"ש' לכן אל תאמרו מים מים מפני שאחר הלך אחר הטועין ונעשה לו אבן השתיה לאבן טועים כידוע שקלן בנטיעות הפרדס לפיכך הזהיר ר"ע ע"ש.

והנה חז"ל רצו להרחיק את האדם מן העברה לפיכך הרבו לנו טעמים, ויורו אבן פינתנו על ציון, ואמרו לכלל גדול שהעולם נברא מציון ושם הוא האבן שתיה אשר ממנו הושתת העולם, ומפני שידעו בחכמתם כי חקירה כזו היא להג הרבה ויגיעת בשר, על כל שמו קץ לחקירה זו, על ידי אמונה טהורה שיצאה לכלל העולם, מציון. ככתוב כי מציון תצא תורה, ואמר הכ' (ישעיה כ"ח, י"ז): הנני יסד בציון אבן, אבן בוחן פנת יקרת מוסד המאמין לא יחיש, כלומר מי שמאמין בד' אשר בחר בציון הנה כבר יש לו הנקודה המרכזית אשר אליה ידרוש, ואז לא תזיק עוד החקירה עם האמונה, ביסוד הבריאה כולה, שהיא רצון ומעשה הבורא יתעלה. וכבר אמרו ג"כ עד"ז שירושלים הוא באמצע העולם כלומר באמצע העולם המוסרי, אשר הכל תלוי בו, וכל העיגול כולו מתנועע סביב נקודה זו. — הן לא על חנם שמכו דבריהם אלו על הכתוב באיוב ל"ח „על מה אדניה הטבעו או מי ירה אבן פינתה," ולמד ר' יצחק מזה שהשם ירה אבן לתוך הים וממנה הושתת" העולם, וכן יוסף הבבלי אמר, שהשם לקח עפר מתחת כסא כבודו וזרקו על המים. לשון זה של ירה וזריקה יש לה יסוד, על פי מה שמדמים התוכנים החדשים תחילת עת העולם על ידי מה שהחלקים החזקים לרגבים ידובקו, בכח הכוב דוהמושך, (גראַוויטאַטיאָן) ומכח זה החיזוק בא התנועה החזקה דרך העיגול סביב המרכז (ראָטאַטיאָן), ומכח העגלות (בעהוררונגסקראפט) התנועה עומדת במקומה ומוספת תמיד כח הסותר, ועל ידי התנועה החזקה ביותר, בא התנועה הפורחת (פליעהקראפט)

הרחק מן המרכז ונופלים החלקים החיצונים מן גלגלי שמשיים או שאר כוכבים, כמין טבעת מצידי העיגול באופן שהעיגול נשאר חזק ומתחזק יותר באמצע, ומתרחב מן הקצוות במרחבי עדשה (זינזענאַרטיג). ומן הטבעות הנופלות נתהוו שאר גלגלים וגלגל הארץ. הא למה זה דומה לאיש תופש בידו חוט ארוך ובראש החוט, קשורה ׳אבן כבדה, וע״י התנועה התמידית של החוט בהיקף, מתרבה התנועה ביד המחזיק מצד אחד והוא המרכז המכוון לידו, ומצד שכנגדו הוא האבן, מתחזקת התנועה לפרוח ולנוס הלאה וע״י זה מתנתקים חלקי האבן, באופן שבכלל התנועה הרצה ושבה נעשים ונגמרים שני קוטרים אחד מושך לצד המרכז ואחד מושך לצד שכנגדו. ועי״ז התנגדות כל חלקי העולם באים לידי השואה בכובד (גלייכגעוויכט) ולכן אמרו ז״ל תוהו זה קו ירוק המקיף את כל העולם, בוהו אלו אבנים מפולמות, כלומר על ידי שני אלו, חוט או קו המקיף, היא כלל התנועה, עם אבנים מפולמות הוא המרכז המתקשה ומתדבק, נתהוה כל הבריאה. — הלא זה הוא הדבר אשר תראה בתנועה המוסרית והמידותית, ואם ראית דור פרוץ ומתרחק בכח הבריאה מן עבודת שמים, קוה לרגלי משיח העומד בפרץ ומחזיר את נדחי ישראל להתנועע מול המרכז הוא מקום השכינה אשר משם רועה אבן ישראל. — שתי תנועות אלו נדמו לשתי מידות שנבראו בהם העולם מידת הדין ומידת הרחמים. הדין מרחק והרחמים מקרבים (רעפולזיאָן אונד אטטראקטיאָן) ותמיד אחר אשר נסוגו אחור רוב ישראל ממצות התורה, וכלל בני אדם ממצות מידותיות וכללי אמונה, לבסוף אמרו לכו ונשובה אל ד׳, אשובה ואלכה אל בעלי הראשון כי טוב לי אז מעתה. ואמר (ישעיה נ״א א׳): שמעו אלי רודפי צדק מבקשי ד׳, הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נוקרתם, הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו ואברכהו. כלומר הענין המועיל יותר לתשובה הוא ההשגחה אל היסוד והמקור הראשון, אשר אליו ישוב רוח החיה באופנים המתנועעים להתרחק מד׳, המחזיק בידו חוט המקיף, ומניע את העולם ומלואו — לפיכך תראה הכתוב מבטיח לאברהם ונברכו בו כל משפחות האדמה, מפני שבטבע העולם המוסרי לחפש חפש מחופש, להשיג את הנקודה המרכזית, אשר ביד הנוטה שמים ותולה ארץ על בלימה, והוא אברהם אשר בו נטע השם תורת אמת, והאמת היא באמת הנקודה המרכזית אשר אליה ינהרו כל יושבי תבל, וציון במקום אברהם וזרעו הנאמן אשר אליו גוים ידרושו, ונכון יהיה הר ד׳ לעלות בו עמים רבים לקץ הימין. — ועיין מיד בסמוך.

אברהם

אל יהיה דבר זה שאמרתי קורא נעים קל בעיניך להשוות ענין האמונה עם תנועת הטבעים וכי הנה תראה בשעה שגמר ד׳ מלאכת שמים וארץ, קידש ובירך את יום השביעי ושמו לאות ברית בינו ית׳ ובין כל תנועת

הטבעים, להורות שגבול שם לכל חפץ, ואם ירצו הברואים להנתק מיד בוראם לא יוכלו לעשות זאת כי ד' מחזיק בידם והוא סימן השבת ושימת גבול וחוק המנוחה לכל תנועה והרחקה מן הנקודה. ואחר ־־־ שהשחית כל בשר את דרכו והביא השם את המבול לשחת כל בשר, או אז יכנע לבב הערלים, אם יראו כי יד בורא באמצע והוא שוכן מרומים מרחם ומכפר עון לתת גבול וחוק לרשות המשחית, ונשבע בימינו כי לא יעשה עוד זאת לשחת כל בשר, אז שם לו אות כאמן בשמים המורה על גבולי טבע בהרקת גשמים, חלקה אחת תמטר וחלקה אחת לא תמטר, היא הקשת המורה על חילוקי התנועות בטבעים ובמוקרים.

סימן לשני אותות האלו מספר השבעה האחוז בשבת ובמראה הקשת. ואמר הכתוב (זכריה ג') כי הנה האבן אשר נתן ליהושע על אבן אחת שבעה עינים, (ושם ד') אבן הבדיל ביד זרובבל שבעה אלה עיני ד' המה משוטטות בכל הארץ.

עתה נראה חכמת חז"ל אשר הביעו לנו מאמרם לומר אברהם — אשר גם אתו כרת ד' ברית האמונה והוא הברית השלישי, כי עם אדם היה השבת אות ברית ועם נח אות הקשת, כנגד טבעיות ונימוסיות. ושתי בריתות ע"י מספר שבעה. עתה כרת ד' עם אברהם ברית המילה לאלהיות והוסיף בו המספר כי ביום השמיני ימול בשר ערלתו באופן שברית זה הוא חוט המשולש אשר במהרה לא ינתק, בטבע, ובנימוס, ובאלהות, המחזיקים תמיד בבני תמותה לבלי ידחו מהם נדחי עולם — הנה על אברהם זה אמרו (ב"ר פ' ל"א): אברהם שלא קבע תחומין לשבת וקיים את התורה במדה, נתנה לו הארץ במדה, שנ' קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה, אבל יעקב שקבע תחומין לשבת שנאמר ויחן את פני העיר שנכנס עם דמדומי חמה, לפיכך נתנה לו הארץ שלא במדה שנאמר ופרצת ימה, וקדמה, נגבה, ולפונה. על מדרש זה כבר עמד הרמב"ן ושאל הלא אברהם קיים כל התורה כולה ואפילו עירובי תבשילין? ועוד קשה לי שהרי גם באברהם נאמר לפונה ונגבה וקדמה וימה (בראשית י"ג י"ד)? ועוד מה ענין תחומין לשבת לפסוק ויחן את פני העיר ומה זה שהלך עם דמדומי החמה? ונראה לי הדבר מושכל מאוד על דרך זה: אם נבחין בהפרש שבין אברהם ליעקב, נראה כי אברהם הפריש עצמו מן העולם ועזב את ארץ מולדתו ובית אביו ונתגייר באופן משונה מכל בני אדם בזמנו, כי היה מלמלס דרכיו בטהרה ופרישות ומדת האמת אהוב לו מכל. ולכן דקדק מאוד לפלס דרכיו במדה נכונה ואין לזר אתו. אבל יעקב כבר היה לו למורשה את האמונה, והוא חפש לו דרך ארץ למען ימצא חן בעיני הבריות ג"כ על ידי הברכה שברכו יצחק להמציא לו רוחה קצת בתבל הלזו — עליו עבר רוח קנאת אחיו והמשטמה על הברכה, אשר על כן גם לבניו הנחיל ברכה אחריו, כי הגוים שונאים את בני יעקב עבור הברכה אשר ברכם אביהם שבשמים לא זולת, ולפיכך מן ההכרח לסלק משטמה זו בכל האפשר.

והנה השבת היא סימן השביתה והתשובה לד' אחרי התנועה למרחוק כאמור, ויהיה אות השבת בתוך ימי השבוע כנקודה בתוך העיגול,

אשר ידוע ממנו כי אם העיגול סביב סביב מתנועע במהירות רב אבל הנקודה המרכזית, לא תמוט לעולם ולא תנוע ממקומה, כערך המרחק יותר מן הנקודה, כן ערך התנועה ביותר, כידוע. ולכן השבת סימן קדושת השם שנקרא מקום כלומר קיים לעד בלא שום תנועה — (ועיין תוי"ט במס' מדות פ"ה מ"ד ד"ה וכך, וערך מקום אצלי).

מעתה מפני שיעקב היה דעתו מעורבת עם הבריות יותר מאברהם, ונטה קצת ממדת האמת היה הנקודה פנימית — ויחן את פני העיר לכנס לתוכה עם דמדומי חמה כלומר שרצה למצוא חן בעיני הבריות, אם כן קבע יעקב תחומין לשבת, כלומר שלא קיים כפשוטו של מקרא, אל יצא איש ממקומו הוא הנקודה המרכזית מקום השם, כי הוא נטש ממקומו והתרחק קצת, יען נשתה גבורתו המידותית באמונה — ולכן ממילא ניתנה לו הארץ שלא במדה, כי בני יעקב יוכלו להתגורר בכל קצוי ארץ ומשתדלים למצוא היתר למען התחבר יחד עם בני אדם; אבל אברהם הפרוש והמדקדק במדת האמת מאוד, לא קבע לו תחומין לשבת כי לא מש מאוהל התורה ולא יצא ממקום הנקודה הפנימית לגודל תשוקתו לאלהי אמת, לפיכך אי אפשר לו לרשת ארץ שלא במדה, כי בני אדם הרחוקים מאוד ממרכז האמת לא יתנו לו לשבת עמהם מפני גודל פרישתו וצדקתו. — ואתה תראה כי דורות אחרונים יוכיחו איך שהתירו לחלל שבת במקום סכנת אויבים, וכל זה לא כמדת אברהם, לפיכך צר לו המקום אשר ישב שמה, כאשר קרה לחסידי עליון מעולם שמסרו נפשם עבור שביתת שבת. —

תבין בזה מה שהפליגו הנביאים ישעיה וירמיה במצות השבת. ישעיה אמר: „לסריסים אשר ישמרו את שבתותי ומחזיקים בבריתי ונתתי להם בביתי ובחומותי שם טוב אשר לא יכרת" (ישעיה נ"ו, ד',) וירמיה הבטיח שבזכות השבת יבואו שרים רוכבים על סוסים לירושלים וישבה העיר הזאת לעולם (פ' י"ז), ולמה זה? מפני שהשבת הוא סימן השבה למקום המנוחה בד' אשר מטבע כל בני אדם לנוע אליו, כאשר ינועו הטבעים תמיד מול המרכז, ולכן ממילא יבואו מלכים ושרים לעיר ירושלים אשר שם נשמרו לנוע דרך מרכז זה. וכן נעשה באמת תורת ציון תורת עולמים וכל העמים מכבדים תורת ישראל המשיבת נפשות פורחות להצלה מן מרכז האמת אל מקום צדיקו של עולם. —

ותדע א"כ מדוע היתה העקדה סימן גדול לזרע אברהם ויצחק, יען כי נקשרו מאז בני אברהם בחוט המשולש בעוז ותוקף השביתה לד', כאלו נקבעו בשלשלת לבלתי סור מאחרי ד' לעולם, (עיין ירושלמי תענית פ"ב): משל למלך שעשה שלשלת למפתח של פלטרין שלא יאבדנו כן שתף הקב"ה שמו עם ישראל.

עוד תבין מזה מדוע אמרו: הקורא לאברהם אברם עובר בעשה, ולא ביעקב (ברכות י"ג), כי יעקב הוא שם של אחיזת עקב ואי אפשר לעולם בלי אחיזה בו, כי ממדת יעקב אשר קטן ודל יציץ ויפרח ישראל באומות, אשר ילכו נשם למצוא מנוח ולקבוע תחומין לשבת בדרך האפשר להתקיים בעולם, אבל אברהם הוא סימן היותר חזק ובו חותמין כל הברכות,

יען הוא ממש בנקודה האמצעית לא ימיש מקרבה לפיכך אסור לשנות שמו למה שהיה מלפני תנועה מרכזית זו — כי הוא תל שהכל פונים לו להתברך בו על האמת (עיין בערך הסמוך ובערך אמת).

אברהם, אברהם קיים עירובי תבשילין*).

כבר הקדמנו לבאר בערך הקודם שכל תורת אחרונים כלולה בתורת ראשונים, ותורת משה היא תורת אברהם ותורת אברהם היא תורת נח ואדם הראשון, כי כמו שקורות אדם הראשון המה סימנים של כל השתלשלות מין אדם, ומה שאירע לאדם הראשון בטבע השתלשלותו אירע לכל מין האדם בכלל, כאשר כבר ביאר הרמב"ן. וכן כמו שכל מה שאירע לאברהם אבינו מן הנסיונות וגלותו למצרים ונגעי פרעה בעבור שרה אשתו, כל זה אירע אח"כ לבניו במצרים — והכלל בזה כי מעשה אבות סימן לבנים בטבע המאורעות בזמנים, כן הוא בבחינת התורה השכלית וקדושת המעשה מה שניתן לבנים כבר ניתן לאבות, אלא שהבנים פורטים ומיחדים הדינים והלכות מפורש ושום שכל יותר, באופן שהכלל של אבות נעשה לפרטים בין הבנים, וכלל האמת שנתגלה לאדם הראשון נתחלק לפרטים קטנים ואין בכלל אלא מה שבפרט ואין בפרט אלא מה שבכלל.

אפס הפרש בין אדם ונח לאברהם הוא כך: אדם כולל את הכלל היותר גדול, כי לו נתגלו בהכרה כל אמיתיות בטבע, וממילא הוכשר לקבל טהרה מאת השם כי לא היה שום מסך מבדיל בינו לבין יוצרו טרם שחטא, ואחר שנשחת הכלל הגדול הזה של הכרת הבריאה על אמיתתה, קם נח להביא מקור ותרופה על ידי הפרש שתי בחינות, היינו בין מה שבטבע ובין מה שבלימודים ונמוסיות כלליות, באופן שנעשו אז שני כללים ראשיים: כלל האחד הטבע הכוללת כל הבריאה וכלל השני הלימודים במידות שכוללים מין האדם. הכלל השני הוא כפרט לערך כלל הראשון, ועדיין היה חסר החקירה באלהיות והקדושה להתעלות ולהתקדש על ידי מנהגים טובים ללמוד ליראה את ד׳, בא אברהם ותיקן את עבודת אל אחד באופן שנתחלק הכלל הראשון לשלשה, טבעיות לאדם, נימוסיות לנח, אלהיות לאברהם. ואף כי באמת אי אפשר להשיג הטבעיות בלתי לימודיות ואלהיות, וכן כל אחד משלשה אלו אי אפשר להשיגם מושג שלם בלתי שנים האחרים, יען הכל נובע

---

*) הרשב"א בתשובה ל"ד אמר: דע כי מה שאמרו ז"ל קיים א"א ע"ה אל תתמה כי כבר נתעוררתי לדעת שאין מצוה שאינה רומזת אל ענייני חכמה, ושחייבה החכמה להיות השפלים מצווים במעשים וברמיזות שירמזו אל החכמה, וכשמצאת החכמה מחייבת את המעשה... והאבות הגיעו ברוב חכמתם אל העיקרים. ועיין היטב במורה ח"ג כ"ה — ל׳ ובספר ירושלים מרמ"ד. וגם דעת חז"ל בהכרח כן שהרי אמרו במ"ר פ׳ אמור רמ"ג לאברהם לא היה עוד דורש בקל וחומר ואיך א"כ קיים כל התורה? אלא ברור בעיקרים ורמיזות חכמה. —

וּמקור אחד הוא השם? בכל זאת ההפרש ניכר במה שבאדם הראשון חכמת הטבעיות היתה עיקר ולימודיות ואלהיות כטפל נחשבו. ובנח ובניו נעשו הלימודים והמידות עיקר והטבעיות עם אלהיות כטפל. עד שבא אברהם אבינו ואמנו אלהיות עיקר וטבעיות ולימודיות טפל — דבר זה מבואר לכל משכיל בבריאה והשתלשלות כל אדם פרטי: בעת הלידה נראה בתינוק רק טבעו בחומרו וגופו במה שהוא שוה לכל הנבראים, ואח"כ משתלשל השכל והמידות אחת לאחת עד שהוא בא לכלל יראת שמים. והנה הרואה המומחי יאמר הגוף וטבעי סדרי כליו עולות ראשונה בתינוק זה הנולד והמידות יבואו אח"כ ושכיים יקנו, ויראת שמים באחרונה. באופן שנראה כאלו השגת השם היא האחרון שבכולם, והנפש המשכלת דרכה להתעורר אחר כל המעשים? אבל באמת כל משכיל ידע כי הנפש המשכלת אשר בה נטועה מושג שם שמים היתה ראשונה לגוף, וכל גוף נעשה ונברא בחכמות הנפש אשר תצייר לעצמה גופה הפרטי כמו שהשכל היה קודם לבריאת עולם וטבע הכלל. אבל מפני שהאדם יראה לעינים ולא ללבב, לכן ידמה כי להגוף מעלת הקדימה בזמן ובכבוד. כן הדבר אצל אבות, אדם הראשון היה תחילה למראה עיני חושיות בטבע, ואח"כ המידות בבני נח וכשבא אברהם הודיע לרבים כי הכרת השם ופעולותיו הוא המקור הראשון שנראה באחרונה יען השם ית' נתגלה לו והראה לו מציאותו באמת מופשט מן העולם וכי העולם החומרי נברא מכח שכלו.

והנה נח היה לו שלשה בנים, שם, חם ויפת. שם הוא הראשון מורה על מעלת שם שמים*) והנפש השכלית, חם הוא מורה על תולדות הטבע המתנגדת לשכל בהשקפה ראשונה, יפת מורה על מעלת המידות והלימודים כמאמרם יפת אלהים ליפת וישכון באהלי שם שיפיפותו של יפת ישכון באהלי שם. כי מכח מדת שם יכנסו כל הפרטים בכלל אחד הוא המושג הכללי שם יראת שמים; אבל מחם באו עובדי כוכבים ומזלות שחשבו כל פרטי הטבעים לאלוהיות ובין שניהם יש בחינת יפת שיודע ליפות ולפרש כל ענין פרטי על דרך חכמות פילוסופיא של היונים להחזיר הפרטים אל הכלל של שם — והנה אברהם בא והכיר כי כל אלו שלשה אחת המה באמת ואמרו חז"ל: בן שלש שנים הכיר אברהם את בוראו, כלומר הוא ידע סוד שלשה נפרדים אלו, ואחרים אמרו בן מ"ח שנים הכיר אברהם את בוראו (נדרים ל"ב. ובר"ר מ"ו), ומפני כי מ"ח במספר קטן 12 ובמספר קטן יותר=3 כלומר אברהם פרט את הפרטים ג' פעמים עד שהכניסם לכלל השלשה, ומן השלשה ידע סוד האחד העושה את הכל — ועיין עקדה פ' לך.

ודע כי החכם המופלא מוהר"ר בעער ז"ל בספרו חיי אברהם דף 150 הביא שיטות שונות לפרש שם **אברהם**. הראב"ע אומר כי פירושו הוא **אביר המון**, ורבינו ניסים אומר כי הר' של אברהם על סימן ר' והפרתי להורות על פרו"ר, ואחרים אומרים **אב רחמים** (פאטער דער ליעבע), ועוד

---

*) ע"ד טוב שם משמן טוב, חם מורה בלשון מלרי שחור הנעשה מחמימות השמש ועוד על חמימות ילדי עכו"ם ותועבות ניעור המשגל אשר היה עיקר גדול בע"ז. —

הרבה ע"ש. ובדף 207 אמר כי יש אומרים שורש לשם אברם מהשתוותו קצת אל מה שההודיים קורים לאלהי ברהמא — ובאמת ראיתי חכם נוצרי אומר, כי אברהם מורה על ברהמא ושרה על זרסוואטי אשתו של ברהמא בתורת ההודיים. ולי נראה כי שם אברם הוא מורה על חשקתו, לחקירת האמת אשר התחילה להניץ ניץ ולהפריח פרחי קדושה באברם העברי. יען כי איברא בארמי מורה על הפך השקר כמו שתמצא לרוב בתלמוד **אִבְרָא** (וואהרליך), וכן מלת אברא להיפך את האמור מקודם דומה ללשון מַבער באשכנז מורה על החזקת היפוך באמיתת החקירה. ושם **אֵבֶר** על הכנף (פליגעל) אשר בו יניח העוף את עולם התחתון ויתהפך לעליון יש לו השתוות קצת. ולכן מפני שאברם הרחיק נפשו ממידות המנהגות שבזמנו והגביה אברו לעלות מרומים לקדם נפשו לאל אחד הפך ממנהג דורו, לכן נקרא אברם עם **ם** בסוף מן אותיות המשקל כמו ריקם וכדומה. והנה חז"ל אמרו שנקרא **אברם העברי** מפני שהוא היה בעבר אחד וכל העולם כולו בעבר אחר, ולדעתי יהיה א"כ **אברם עברי** לשון נופל על לשון ואברם הוא עצמו לשון עבר (איבערגאנג) בחילוף ע' לאל"ף כידוע, ועיין ע' כתב עברי.

ויתכן א"כ שמפני שאברם נסע מקדם והכחיש עבודת ההודיים אשר עיקרם לעבוד לאליל ברהמא קרא את עצמו אַ=בראַם, מפני שהא' בתחילת המלה הוא באיזה לשונות סימן השלילה כידוע, והוי כאלו יאמר אין=ברהמא כלומר עבודת ברהמא הוא שקר וכזב, ושרה נקראת תחילה לדעתי עבור זה שרי. שהוא כמו זרי, Sri, אלילת הזרע בהודיים אשר נשתנה שמה אצל יונים ורומים לשם Ceres (געטטין דער פרוכטבארקייט). אכן אחר שנכנסו שניהם לברית ד' ואברהם כבש ארבע מלכים והניל חמשה מלכים, אמר השם להוסיף ה"א בתוך השם אברהם להורות על שני אלו בפירוש, כלומר שהוא אב המון גוים כי הניל ה' מלכים, (אות ה' כבר היה סימן מספר החמשה כאשר אבאר ערך מספר), ועוד לסימן שלילת אליל ברהמא בפירוש יותר. ולשרה החליף השם הי' בה' להורות כי לא תקרא בשם ע"ז על תואר הבאת פרי וזרע לעולם (זרי) כי אם שרה, ובכל זאת תלד בנים בעזרת האל. —

ועתה אביא לך שמוכן להשערתי כי אברהם נקרא כן לשם תשוקת האמת אשר בקרבו: (א) ממה שאמר הנביא מיכה בסוף: „**תתן אמת ליעקב חסד לאברהם**." מדוע בחר הנביא לתת חסד לאברהם ולא אמת, אבל ליעקב יותן אמת ולא חסד? מפני שמדת האמת היתה אצל אברהם חזקה וקיימת, ובעבור תשוקת האמת אשר בקרבו היה רחוק מכל תבל ומלאה כי לא יאותו בני תבל להתחבר עם איש אמת — ולהפך היה ביעקב, יעקב השתמש במדת השקר *) קצת באביו יצחק למען יוכל לחיות חיי זמנים בעולם ולמלוא ברכת אביו להשיג חן וחסד בעיני הבריות, לפיכך בקש הנביא שימלא אברהם היינו מדת האמת, חן בעיני הבריות וימלאו

*) קצת! מפני שבאמת אחר שקנה יעקב את הבכורה מעשו בדין הוא עומד תחת עשו עם הרשאה לומר אני עשו בכורך.

החסד עם האמת. ולהפך שיעקב שחסר האמת קנת אם ישגיח יהיה לו שני אלו כמו אברהם, ויתמלא העולם דעת את ד׳ כמים לים מכסים עיין להלן.

(ב) בב״ב ט״ז: אמרו מרגליות טובה היתה לו לאברהם אבינו תלויה בצוארו וכל חולה שראה בה מיד נתרפא, וכשמת תלאה הקב״ה בגלגל חמה. ומאמר זה מפרשים המליצים כנודע על מה שקרא אברם בשם ד׳ ולכן קראו הקול היוצא מצוארו בשם מרגליות טובה. ולדעתי הכוונה פשוטה מאוד והוא כי מבואר בספרים שהאמגושים בבבל ופרס (מאַגיער) היו נושאים על צואריהם קמיע של אבן טובה אשר בה חרות מלת **אמת** (עיין פֿונקע ערך מאַגיער) והנה האמגושים התפארו לומר שהם באים מכח אברהם כנודע. ולפיכך בודאי למדו זאת מן אברהם לישא קמיע כזו אולם השחיתו את דרכם ושכלם, כי תחת אשר אברהם התכוין בקמיע זו לבקש אמת מאל אחד בורא שמים וארץ למעלה מן החמה וכל עולמות, הם האמגושים נתנו כבוד לחמה כאשר נהגו כל עכו״ם הבבליים וההודיים וכל כיתות הצאבא. לפיכך אמרו חז״ל אברהם היה לו מרגליות טובה תלויה בצוארו, היא־הקמיע עם מלת אמת, וכשמת נתלית קמיע זו בגלגל חמה כלומר בעובדי חמה. זו הכוונה שנעשה האמת אחר כך ענין כולל יותר כגלגל חמה.

(ג) בבא בתרא ד׳ צ״א ע״א; אמר ר׳ חנן בר רבא אמר רב **אמיה דאברהם אמתלאי בת כרנבו אמיה דהמן אמתלאי בת עורבתא, וסימנך טמא טמא, טהור טהור**. הנה אמתלאי אם המן היא פשוט מפני שהמן נתלה על העץ, א״כ אמו היא אם **תלאי** אבל באמו דאברהם שנקראת ג״כ אמתלאי נבוכו המפרשים וגם בעל „חיי אברהם" נדחק מאוד לפרש זה. ונראה לי הכוונה פשוטה ע״פ מה שהבאתי לעיל שהמרגליות של אמת היה תלויה בצוארו של א״א ותלאה הקב״ה בגלגל חמה. והחילוק שבין בת כר נבו לבת **עורבתא** הוא כך: בספרי העמים ומשליהם הכוזבים נקרא החמה הערקולעס, הוא משל הגבורה והכח כנודע, ונקרא הערקולוס זה גם כן קאַנאָבוּע או קאָרנאָפּיאָן Κορνοπιων (מיין טניידער. ובספר היוני הערמאָדאָט ח׳ ב׳ 113, ונאָרק זיסטעם דער מיטהאָלאָגיע צד 12), על שם הכלי שיש בידו המורה על סוף ימי גשמים ותחילת עלות השמש בגבורתה בעת האביב. ולהפך ימות הגשמים יבוארו בספרי המושלים בשם עורב השחור וא״כ כרנבו ממש כמו קאָרנאָפּוס הוא טוהר השמש. ולכן סימן אברהם טהור יום כזהר הרקיע וסימן של המן בת עורבתא חשכת ימי הגשמים טמא טמא. ולכן אמרו שם בב״ב אמו דשמשון צלפונית, כלומר בשעה שהצל פונה בא השמש. ושמשון הגבור הוא נקרא ע״ש שמש בגבורתו (סוטה י״ב), ממש כמו שקראו הגוים את הערקולוס הגבור בשם זה. —

(ד) על מה שאמר הכתוב ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך אמר ריש לקיש (פסחים קי״ז): ואעשך לגוי גדול זה שאומרים **אלהי אברהם**, ואברכך זה שאומרים **אלהי יצחק**, ואגדלה שמך זה שאומרים **אלהי יעקב**. כלומר אומה ישראלית יש לה שלשה ירושות משלשה אבות: א) מן אברהם ירשנו את האמונה הטהורה עם ברית המילה ועל זה אומרים אלהי אברהם, ב) מן יצחק ירשנו את הברכה שברך את יעקב, ועל זה אומרים אלהי יצחק

מן הב׳ ואברכך. ג) ומן יעקב ירשנו את שם ישראל עפ״י הב׳ ואגדלה שמך — ואמרו שם יכול יהיו חותמין בכולם? ת״ל והיה ברכה בך חותמין מגן אברהם, כלומר חותמו של הקב״ה הוא אמת ומפני שהאמת הוא ניכר ונודע לבסוף, והוא החותם שהכל חותמין בסוף — ולעתיד יודע כי ראש האמונה הוא אברהם הוא באמת אב המון גוים ונברכו בו כל משפחות האדמה לפיכך חותמין בו חתימות כל הזמנים והגלגלים. —

(ה) ביומא דף כ״ח: אמר רב אשי קיים אברהם אבינו עירובי תבשילין שנאמר תורותי בל״ר אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבע״פ. וקשה כי הלא עירוב תבשילין הוא מדרבנן ואיך יתכן לומר על מצוה דרבנן תורה שבע״פ שהיא מדאורייתא? ונראה כי לשון **תבשילין** הוא ע״ד תלמיד שהקדיח תבשילו ברבים כלומר ענין דעה באמונה, זיסטעם, וידע אברהם להתאים את השכל שבעל פה עם הכתוב, בדרך הנאות להסכמות שניהם יחד, כלומר המסורת והקבלה מחבר עם חידושי תורה משכלו וחקירתו, לפיכך עשה שני תבשילים בהסכם אחד ומזה עירוב תבשילין. ואמר זה רב אשי שחיבר תורה שבע״פ בספר כנודע. ואמרו ב״ב שם **בת** היתה לו לאברהם **ובכל שמה** ב״ת ר״ת ב׳ **תבשילין** וזה בעצמו עירובי חצירות שבמדרש, כלומר כלפי מה שאמר בני אדם היו מדמין כל כח שבטבע לאל מיוחד, ועשו להם אלהות הרבה אבל אברהם ידע לערב כל החצרות וכל הרשויות לרשות אחד והוא אל אחד שבשמים ובארץ. וזה בכל שמה. וא״ה במקומות הנאותות אביא שאר דברים המתיחסים לאברהם אבינו.

אגדה.

העיקר אשר עליו עומד סדר השתלשלות תורה שבע״פ הוא ה א ג ד ה, כמו שאמר הכתוב לא תסורו מן הדבר אשר יגידו לך. וכן שאל אביך ויגדך, ובשעה ששאלו בגמרא (שבת כ״ג ע״א): על מה שתקנו לברך על נר חנוכה אשר קדשנו במצותיו וצונו היכן צונו? השיבו מן הכתוב לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך. ור׳ נחמיה אמר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך. וההפרש שבין שתי תשובות אלו הוא לדעתי כי מן הכתוב לא תסור נשמע האיסור לסור מהגדת הזקנים, והיה בדין אם כן לשמוע אל הזקן גם במקום שהזקן בעצמו אינו יודע טעם ושורש לדבריו, ואין זה כתורת אמת היהודים לשמוע בקול איש שאינו הגון ומומחה לרבים, גלל כן הוסיף ר׳ נחמיה לומר: שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך, כלומר שהזקן יהיה איש נבון וחכם ומומחה לרבים יודע להשיב על כל שאלה שתשאלהו, על דרך שאמרו ז״ל (שבת קי״ד): איזהו ת״ח שראוי לעמוד פרנס על הציבור? כל **ששואלין** אותו דבר תורה בכל מקום — ואומר; כלומר הממונה על הקהל לשמור התורה והעבודה צריך להיות איש הבינים יודע להשיב תשובה נכונה על כל דבר ספק, וכמו שתמצא: בשעה שבקשו ר׳ נתן ור׳ מאיר

להוריד את רשב"ג מנשיאתו אמרו שישאלו אותו שאלות חמורות בעוקצין, ולא ידע להשיב ואז יסלקוהו מגדולתו (הוריות י"ג:), ומפני הכתוב מי ימלל גבורות ד' ישמיע כל תהלתו, למי נאה למלל גבורות ה'? מי שיודע להשמיע כל תהלתו, כלומר שיכול להשיב בכל ספק הבא לפניו. ובאמת מצינו עוד ביומי רבי, אם רצה ליבור לשום עליהם איש נבון וחכם שאלו אותו ג' שאלות, ב' בשמעתא ואחת באגדה (יבמות ק"ה*) ע"א וב"ר פ"א), ומזה נובע לדעתי בכל המדרש התחלות „ילמדנו רבינו," כי בשעה שבא החכם לדרוש ברבים, העמידו הדורש על המבחן אם הוא יודע להשמיע כל תהלתו ושמו לפניו ספקות בלשון „ילמדנו רבינו," ועד היום נשרש המנהג באיזה קהלות לשאול את הרב הדורש שאלות תורניות, ובימים קדמונים לא ניתן רשות לדרוש ברבים רק לאיש אשר לו כל המדות האלה גומר שמעתא, ומש כמו שאמר ר"מ שרק איש היודע **להשמיע** כל תהילתו, כלומר גומר שמעתא הוא מוכן לדרשה. —

והנה ערך האגדה אל ההלכה הוא כערך הדיבור אל המעשה, וכערך הנשמה אל הגוף, וכערך המחשבה אל הכתב. כי האגדה הוא טעם ההלכה וע"פ האגדה נשרשת ההלכה, יען כל הלכה יש לה שורש במה שהגידו לנו וספרו לנו חכמים וזקנים מן המעשה הנעשה, ד"מ: דין איסור גיד הנשה נוסד על מעשה סיפורי ניסי שנעשה ליעקב אבינו, וכל המקיים הלכת גיד הנשה בע"כ צריך להאמין במעשה אשר הדין נסמך עליו, וכן דיני פסח ומצה סוכות חנוכה ופורים, כל אלה נוסדו, על מעשה ניסים שהיו ואבותינו ספרו לנו מעשה שהיה, איך היה, ובמה היה, כדי לקבוע הדינים על פי סיפור והגדה האמיתית. אלא מפני שהאגדה היא חפשית כמו שהדיבור הוא חפשי, ואין ההלכה חפשית, יען כי ההילוך הוא המעשה בפועל ואי אפשר לקיים כל דבר האמור בע"פ עפ"י הלכה למעשה, לפיכך הוצרכו חכמים ונבונים לפלס דרכי ההלכה ולבדוק מאוד בחורים ובסדקים אמיתת ההגדה כדי לקבוע עליה ההלכה למעשה. לפיכך תראה בירושלמי סנהדרין פ' י"א ה"ג: **כי יפלא ממך, זה עצה, דבר, זה אגדה**, קראו דבר הסתום אשר בעבורו הולכים לשאול לבית דין בשם אגדה, ובבבלי שם אמרו: **דבר זה הלכה**, ומפורש אם כן שמה שקורא הבבלי הלכה קורא הירושלמי אגדה ולמה? מפני שהאגדה הוא טעם ושורש ההלכה שנאמרה למשה מסיני ומפני שדרשו כי יפלא ממך זה עצה. כלומר ממך מה שאדם מחדש משכלו נקרא עצה, לפיכך הוצרכו ג"כ לפרש **דבר** זה אגדה כלומר מה שקבלו חכמים מפי אגדת אחרים, כי שנים אלו תאומים המה בתורה שבע"פ הקבלה מאחרים = אגדה, והשכל הדורש ומחדש עצות בנפשו. ולכן דרשו בירושלמי מגילה

*) בגמרא נאמר סתם: לוי נפק לקרייתא ושאלוהו. אבל בב"ר פ' פ"א מופר הסיבה ששאלו בני סימוניא מרבי איש חכם ושלח את לוי, ואז שאלוהו תחילה ב' שאלות תורניות: יבמה גדמת ורקקה דם, ואחר שלא השיבם אמרו: דלמא לאו בר אולפן הוא אבל בר אגדה אפשר שהוא ושאלוהו דבר אגדה.

פ"א ה"א הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, הכל בכתב זה המסורת, מיד ה' זה רוח הקודש, עלי השכיל זה הדרשה, ובילקוט דה"י רמז אלף פ"א בשם אגדת שמואל נהפך הסדר עד"ז: הכל בכתב מלמד שנתנה לדרש, מיד ה' מלמד שנתנה במסורת, עלי השכיל זה רוח הקודש, עכ"פ מבואר שתורה שבע"פ צריכה אל תורה שבכתב ואל שני דברים מנהיגים הקבלה היינו המסורת מה שאדם חכם מקבל מפי זקנים, והדרשה שדורש מעצמו. המסורת נקרא בפי ראשונים ג"כ אגדה והדרשה מעצמו ע"פ המסורת נקרא הלכה. ולכן נשתנו ברוב הימים שני שמות אלו כפי ענינם, וקראו את ההלכה המבוררת בשם **שמעתא**, כלומר מה שנשמע מפי אחרים, ואת האגדה בלא עיון בדינים, בשם אגדתא, וכל מגיד היה צריך להקדים דבר שמועה להורות כי הוא יודע לשמוע בעצת זקנים, לפיכך הוא ראוי להגיד אגדה ולבשר צדק בקהל רב. ראיה לדבר זה בירושלמי גיטין פ"ט ה"א: רבי אמר בטלו מבוטל. אמר לי' ר' הושעי' בר' יהודה נשיאה (נכדו של רבי) **באגדה דסבך מאן ציית לך.**" הנה קרא ר' אושעי' הדין של שמעתא בעניני גיטין בטלו מבוטל אגדה דסבא, כלומר שהגיד דבר זה מעצמו ולא נשנו דבריו בבית המדרש. ובירושלמי שבת פ"א ה"א: בעל קרי שונה הלכות אבל לא אגדות. הטעם מפני שבאגד' מעורבים בה הרבה מקראות שבתורה, ועוד שפורש ההלכה הוא האגדה בטעם וסברא כנפש לגוף. ועיין בירושלמי פ"ה דפסחים ה"א: ר' שמלאי אתא לר' יונתן שילמדהו אגדה, אמר לו אין שונין אגדה לא ללודים ולא לנהרדעי, ולבסוף בקש ממנו שילמדהו עכ"פ דבר אחד, והוא הטעם למה פסח שנשחט שלא לשמו ולשמו פסול ולאוכליו ושלא לאוכליו טהור? והשיב לו טעם נכון ע"ש. א"כ מבואר כי אגדה הוא טעם ההלכה ויסודה, אלא שלא גילה החכם אגדות כאלה רק לתלמידים הגונים, ולהמון תלמידים לימדו רק הדינים הפשוטים במשא ומתן של הלכה כאשר נוהגים היום בלי עיקר ויסוד הטעם הנמוק.

ועתה ראוי לקרוא הכתוב „**מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו**" על דרך זה: בתחילה מגיד השם דרך האגדה כלומר תוכן הדבר ויסודו ע"פ מעשה או טעם שכלי, וממנו נולדו חוקים ומשפטים לישראל, היא ההלכה. ויבואר לך עפ"ז מה שאמר ר' יוחנן ור' תנחומ' בירושלמי ברכות פ"ה ה"ה: הלומד הגדה מתוך ספר, לא במהרה הוא שוכח והסובר לא במהרה הוא שוכח. הרכיבו שני דברים ביחד אשר נראה זר מאוד, כי למה הלומד הגדה מתוך ספר אינו שוכח ואיזה יחוס יש ללומד מתוך הספר אל המסביר סברות? אבל באמת כוונת ר"י הוא כאשר אמרתי שעיקר לימוד הדינים על שרשם ויסודם הוא האגדה האמיתית המובנת מתוך הספרים האמיתים, אם ספרי תנ"ך או שאר ספרים נאמנים, ולא יאמין לכל דבר המסופר בע"פ בלתי אם רואה כי הדבר מיוסד בספר מוגה, ומי שעושה כן מגילה יודע הדינין בטעמם ונימוקם וידוע מה שאמר אביי (נדה כ"ד ע"ב): האי צורבא מרבנן דאמר מלתא לימא בה טעם דאי מדכרי לי מדכר. כלומר דבר הנאמר בטעם וסברה לא נשכח במהרה, לפיכך אמרו ר' תנחומ' ור' יוחנן הכי תרתי מי שלומד הגדה

אמיתית מתוך הספר או מי שמסביר ואומר לכל דין סברא ישרה אשר לא כמלא מפורשת בספר, פועל בזה שלא ישכח הדין וטעמי ההלכה. ועפ"ז תבין לבאר טעם הדברים בירושלמי שם וז"ל: מ"ט פן **תשכח את הדברים אשר ראו עיניך**. כלומר מי שרואה דברי תורה בראיית החוש בספר וראיית השכל בסברא, גורם שלא ישכחם. ועיין אבות פ"ג מ"ג. ומוכח מזה שידעו חז"ל לכתוב ספרים, (**עיין ערך כתיבת תורה שבע"פ**) ועפ"י הכחה זו תדע עוד לבאר כמה דברים:

א מה זה שם **אגדה** ואיזה הפרש יש בין **אגדה** עם **א׳ להגדה** עם ה׳ ? ונראה כי הגדה הוא הגדה סיפורית ושורש הדברים כמעשה שהיה, ובטעם שכלי, ויסוד האמת אשר עליו נבנה הסיפור, ושורש המלה כגד ואמר הכתוב שמעו כי **נגידים** אדבר, כלומר דברים טובים אמיתים ומיוסדים על אדני השכל המנהיגים את העולם, כי נגיד הוא מנהיג. ואגדה עם א׳ גם כי מלה זו יש לה שורש בלה"ק, כאשר אמרו חז"ל מלשון איגוד ומשיכה שמושכים את הלב באגדה, בכל זאת נראה יותר שכוונו במלה זו גם כן אל מלה יונית egeta, כי ידוע שמה שאנו קוראים היום פירוש המקרא בשם עקסעגעטיק (Exegetik בלשון יוני) שורש הדבר מפני שלשון egeta הוא מורה על מנהיג, כמו egeta oikia, מנהגת הבית (פיהרערין דעס הויזעס), ומפני שהדורש הוכרח להביא כמה מאמרים מספרים ושופרים לראיה, שנקרא בלשון אשכנז מנפיהרען וביוני ג"כ כאמור egeta, הוסיפו הברה „עקס" (ex) כמו מן, להורות שמוליך ומביא פסוקים מן הספר לראיה על אמירתו — באופן שלשון אגדה מכוון אל לשון egeta או עקסעגעטע, והוא עצמו שורש כגד שפירושו היסודי הוא הולכה, פיהרען, כמו „כד רגיז רעיא על ענא עביד לנגדא סגיא" (ב"ק פ"ח ע"ב), וכן בלה"ק „נגיד" אנפיהרער — אלא ששמשו מתחלה בלשון הגדה על שורש הדבר ויסודו בתכלית האמת ובמלת אגדה על פירוש וביאור המסורת יותר ויותר, ואח"כ נתערבו שתי מלות אלו ויד כל אדם ממשמשים ומשתמשים בהגדה ואגדה, כי חפשית היא ומה שאדם רוצה עושה בה. כי באמת ההלכה היא מונחת במאסר הבית המדרש, ואין לזוז מן הנמסר מן הראשונים, בשעה שהחכם פוסק הלכה למעשה. ההלכה היא מה שקורים האשכנזים „רעליגיאָן," אשר דרכיה ונתיבותיה נפלשו בפלס המסורת, אבל האגדה או הגדה היא מה שקורים רעליגיאָנס = פהילאָזאָפיע," וכל אדם מדבר ומחשב שוקל ומפלס כאות נפשו ושכלו לחשוב מחשבות באין מעצור, כי אין הכרח לאמת כל העולה על רוח, ע"י מעשה הלכה בפועל. רק מעטים המה בעלי חקירת האמת אשר ידעו בטוב טעם ודעת לקשור את ההלכה באגדה ואגדה בהלכה כקישור הנפש השכלית בנפש החיונית וכקישור השלהבת בגחלת מאירה ומחממת כל המתקרבים אליה — והכלל בזה החכמה האמיתית מפרשת את ההלכה על פי אגדה ואל האגדה כותנת רסן ההלכה לבל תהיה עיר פרוצה אין חומה וכן נהגו הערביים מאמיני מחמד לחלק בין הגדה שנקראת אנאלס כְּלַם (וואָרט)

והמורים בע"פ מתכלונין פי' מדברים (מורה המורה לד 152) ובין הלכה הנקראת פיק או פקיה עיין מורה ח"א ע"א שהתלמוד שלנו נקרא **אל** = פקה ומזה הפ' בש"כ לדעתי פוק עיין במכילתך כלומר חיצון של הלכה ואגדה נכתב בספר ויצא לחוץ אבל פנימית הסוד אמרו בע"פ **כלם** = Clam הייאליך וכן clamo רופען בפה = הגדה מאיש לאיש.

ב תבין מה שאמר ר' אבוהו בלשון חכמה (עירובין כ"ג): **אתריגו פחמייכו וארקיעו זהבייכו ועשו לי שני מגידי בעלטה.** מליצה זו לדעתי היא פשוטה עד"ז: כל קהל יהודים נחלקו לשנים החלק האחד הוא המון אשר כל רוח אין בו וכבר נכבה אש אהבת התורה והמוסר אשר אי אפשר לנפוח כי אם ע"י מעשים נוראים וסיפורים מושכים לבבות אל המוסר. וחלק השני הוא החכמים המעמיקים עצה בלימוד הדינים וההלכות אשר לא יובנו משכל המון ואין בהם מרגוע לנפש השומעת אשר לא הורגלה בה מנעוריה. ולפיכך תמצא שמשלו משל זה בסוטה מ' ע"א: שכל העם הלכו לשמוע אגדת ר' אבוהו והניחו הדרשה של ר' חייא ב"א, מפני שבעל הלכה דומה למי שיש לו דינרי זהב ובעל האגדה דומה למי שיש לו פרוטות של נחושת, ולכן ההמון שאינו מבין דינרי זהב הולך אל בעל פרוטות. מטעם זה הזהיר ר' אבוהו ואמר אתריגו פחמייכו כלומר אם תראו את העם כי פרוע הוא וכגחלים עוממים אשר לא נופחה בם השלהבת הכינו להפיח רוח חיים לפחמים מתים, לייפות פחמים אלו וליתן להם מראה אתרוג נחמד ונאה, על ידי מה? על ידי זה: „ארקיעו זהבייכו," כלומר הזהב שלכם של חכמים, היינו ההלכות לא ידוברו בלשון זהב קשה להבין להמון כי אם מרוקע לריקועים דקים (אויסגע־פלעטטעט, אויסגעברייטעט) כדי שעי"ז יהיו לי שני מגידי בעלטה, כלומר לחשכת הזמן יאורו השני לצדדים משני מיני מגידים, כי ההמון יוכל להגיד בבוקר חסדי אל על הדרך הנאות לו, ויהיה לו מראה מזהרת כזהר האתרוג, וגם החכם יהיה מגיד נאמן ולא יסגור פיו בשער בת רבים להרבות עוד יותר חשך ואפלה, כי אם ישים לפיו מחסום לא יחשך כאב רבים ומה מתכו יהלוך? אבל אם החכם ירקע דינרי זהב שלו ממילא אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי, כי החכם יצא ידי חובת חכמתו וייטיב עם השומעים ויהיו שני מגידים בעלטה טוב לו ומטיב לאחרים, הוא ידבר תבונות והעם ישמע רננות, וטובים השנים מן האחד להחיות לב נדכאים ולהפיח רוח חיים על פגרים מתים במתק שפתי אגדה נאה, על פי משלים, לקוחים מדרכי החיים ומעסקי רוב יושבי תבל לתת לפתאים ערמה ולנער דעת ומזימה בכלל זה יש גם כן ביאור שם הגדה כפשוטו, זאגע, זאַגענהאַפּט, מאֶהרע, נעימה לאוזן המון.

ג בסנהדרין ל"ח ע"ב מבואר שדרכו של ר' מאיר היה לחלק הדרשה שדרש ברבים לשלשה, תלתא מתלא, תלתא שמעתא, ותלתא אגדתא, אגודה זו של שלשה תבין היטב אם אקדים לך מה שאמר משורר מפורסם וחכם גדול לנוצרים **שיללער**: המשל החיה את הטבע, ההלכה המיתה, השכל, שוב מחיה מתיה. „דיא פאַבעל האַט דיא נאַטור בעלעבט, דיא שולע האַט

זיא געטעֶדטעט, דיא פֿערנונפֿט ווירד זיא ווידער פֿאָן טאָדע ערוועקקען."
וזה אמת ולדק כי המשל המפיץ אור על כל דרכי טבע ומפרש כל דבר
חמור על דרך סיפור משלי מן החיות והנטיעות וכל הויות העולם, הנה
הוא גורם שישמעו בני אדם וישמחו לקראת דבר חכמה הנאמר במתיקות
המשל, מן הדברים אשר יד כל אדם שולטת במו, להבין החמור על ידי
הקל, מושכלות שניות על ידי מושכלות ראשונות, עמקות התורה והחכמה
באמלעות המעשה והסיפור. אבל ההלכה (דיא טוֹלע), אשר מטבעה
והכרח ענייני אמונה ועבודת שמים להחזיק במעוז המסורת בכל ענין
מעשה וכשרון דעת, הנה היא מאסרת את השכל והטבע תוך הגבול,
לבל ילא מן הכלל ולא יגלה פנים בתורה שלא כהלכה, לפיכך אם גם
יש תועלת גדול בהלכה לקיום האמונה והעסק בדינים לשם שמים; אבל
מלד אחר יבואו לפעמים נזקים, כי בעל ההלכה לא יחפוץ בחכמת הטבע
לערך מה שהוא אסור למדי באזיקי ליסודים שונים בהלכה, כידוע,
ע"כ ההלכה לבד ממיתה את הטבע. ויש בין שני אלו המשל והלכה
הכחשה וסתירה זה לעומת זה עד שיבוא הכתוב השלישי הוא השכל הזך
והבהיר ויכריע ביניהם, לעשות פשר דבר בין חפשיות האגדה (רעליגיאָנס-
פהילאָזאָפֿיע) למאסר ההלכה (רעליגיאָן) לבחור בטוב ולמאוס ברע
ולקיים ככתוב „אחוז בזה וגם מזה אל תנח ידיך," לתת דרור למחשבה
ועיון באגדה, ולגדור גדר בכל ענין מעשה. ולזה חלק ר' מאיר דרשותיו
לשלשה: (א) משל חפשיות המחשב לעורר לבות השומעים ולהודיע
מטעמים מעניני בריאת הטבע בתבל ומלאה; (ב) ההלכה שמעתא
לגדור גדר ולעמוד בפרץ לבל יפרצו השומעים הגבולים שנגבלו לתועלת
מעשה כשרון; (ג) אגדתא הוא עיון השוה לתרוייהו כי האגדה היא
טעמי ההלכה, והתוך והאמלע בין המשל להלכה, כדי שע"פ השכל
הבהיר ידעו לקבוע דרכי עבודת שמים באמת שכל ותבונה כפי חיוב
חכמה עליונה. — אפס יש להעיר פה כי הפרש גדול יש בין משלי
שונים עכו"ם ובין משלי החוקרים בטבע ומשלי נביאים וכתובים כנודע.
ולזה בעל נפש יפה ושכל טוב ידע להבחין בין אמת לשקר ולהבדיל
בין קודש לחול על ידי ביקורת השכל.

ד חכמי תלמוד היותר מפורסמים תפסו בדרכו של ר' מאיר אשר בודאי
קיבל דרך זה מן ראשוני ראשונים, כי גם בכתבי קודש מלינו שלשה
פנים אלו. התורה היא כולה שכל ודבריה מפורשים היטב לתכלית
הלכה, לתקן הליכות עולם, בכשרון המעשה. הנביאים דברו במשל,
הכתובים דברו דרך הגדה (עיין מגילה ג'). לעומת שלשה אלו תראה
מנהג חכמי תורה שבע"פ לחבר אל המשנה ואל התלמוד העוסקים
בתיקון ההלכה, גם עניני אגדה ומשל הנותנים רוח חיים להלכה היבשה
וממתקים אותה. ד"מ ב"ק ס' ע"ב: יתיב ר' אמי ור' אסי קמי' דר'
יצחק נפחא, מר אמר לי' לימא מר שמעתא, ומר אמר לימא מר
אגדתא, אז השיב ר' יצחק ואמר משל לאיש זקן שיש לו שתי נשים
אחת זקנה ואחת ילדה, הזקנה מלקטת לו שערות שחורות, והילדה

שערות לבנות, נמלא הוא קרח מכאן ומכאן — חזר ואמר להם: אומר לכם משלה דשויא לתרוייהו הלכה ואגדה: נאמר כי תצא אש ומצאה קוצים שלם ישלם המבעיר את הבערה, כי תצא מעצמה ואם כן למה ישלם המבעיר את הבערה? אלא אמר הקב"ה עלי לשלם הבערה שהבערתי, אני הצתי אש בציון שנאמר ויצת אש בציון ותאכל יסודותיה (איכה ד') ואני עתיד לבנותה שנאמר ואני אהיה לה חומת אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה (זכריה ב'), עד כאן האגדה, שמעתתא: פתח הכתוב בנזקי ממונו וסיים בנזקי גופו (המבעיר)? לומר לך אשו משום חציו.

ענין זה מבואר על דרך זה: כי באמת השם הוא סיבה ראשונה לכל ענינים ולכל הפכים שבעולם, יען השם ברא את היצר רע וברא יצר טוב, את הרשע ואת הצדיק לשניהם נתן אש מן השמים, לרשע אש של הדיוט להגביר תאות גופניות על השכליות, ולצדיק אש של גבוה מן קודש הקדשים, להגביר היצר טוב על יצר הרע. האש ההדיוט הוא היצר הרע, הוא השטן, והוא המלאך המות מלא שנאה ומחלוקה, גרמיה שרפת המקדש — אבל האש הקודש, היצר טוב, ואש האהבה הטהורה תתקן את המעוות ושוב יבנה המקדש בכח רוח אל ממרום אשר יסבבנהו בחומת אש סביב. ולזה נאמר כי תצא אש מעצמה כלומר הרשע יוכל להתנצל ולהצטדק לומר רשעתי מן השמים היא? ועל כן באמת שלם ישלם המבעיר את הבערה, הוא השם ב"ה סיבה ראשונה, בהעבירו רוח טומאה מן הארץ.

ועתה לפי הנחה הגדית זו יחויב שלא יענש האדם על רשעתו כי השם הסב לו כן? על כן אמר ר' יצחק שמעתתא מזה הכתוב עצמו, שהכתוב מחייב את המבעיר אף כי האש יצאה מעצמו לאכול קוצים בשדה אחר, להורות כי אשו משום חציו. כלומר באש שהזיק אין המזיק חייב מצד ממונו שהזיק, אלא כאלו הוא בעצמו ירה חצים להזיק, כי אשו הוא חצו כלומר בבחירתו ובדעתו גרם היזק לחברו, ואע"ג שהשם ברא שני אלו הטוב והרע בכל זאת האדם הוא בעל בחירה והוא נענש לשעתו ומקבל שכר לשעתו — ראינו מזה מנהג בעל אגדתא הוא ר' יצחק נפקא לדבר תחילה דרך משל ולהוכיח כי המשל לבדו אין בו כדי לחנך את בני אדם בדרכי מוסר, כי משל זה משתי נשים יורה שכל אחד ואחד יטה עצמו אחר רצונו, ואפשר למשול משל לטוב, וכן לרע לכל אופן ומראה פנים לכל צד. וא"כ בהכרח באנו מן המשל אל האגדה והיא אמריה תאמר בדרך שכלי׳ ותפשי׳ שהשם הוא סיבת הכל וגם בזה אפשר התקלה, כי אם כן יתנצלו כל הרשעים ויאמרו נקיים אנחנו, ע"כ בהכרח צריכין אנו אל ההלכה, היא שמעתתא, להורות על חיוב אחד באמונת אומן, להתנהג ביושר כי הסר למשמעת היצר הרע הוא נענש מפני בחירתו הרעה ואשו משום חציו. שים עיניך על ענין זה כי אין להאריך. —

על דרך אחר תראה (ברכות ח' ע"ב): **אל תשבו על מטה ארמית,** מפורש בשלשה פנים: (א) בדרך משל לא תשכב בלא קריאת שמע,

(ב) בדרך מוסר אגדה לא תשא אשה ארמית, (ג) דרך הלכה למעשה על מטה ארמית ממש ע"פ מעשה דרב פפא משום עלילה. —

דרך אחר בירושלמי פ' כירה ה"ג: פילוסוף שאל את לוי בן סיסי (ולא לוי סריסא) טעם למה אסור להחם חמים לרחוץ כל הגוף בי"ט, אם מותר לבשל לתכלית אוכל נפש כ"ש שיהיה מותר לרחוץ כל הגוף בחמין? השיב בתחילה דרך משל שכל איש מקנא לאשתו אם הוא רואה שהסריס מנשקה, אע"ג שהסריס אינו עושה זאת דרך חבה ותאות, אפ"ה לא ניחא ליה לבעל האשה; אף החמת מים והרחצת כל הגוף, בי"ט, היא כענין זה עובדא דחול, ולא ניחא ליה למי שלוה על קדושת י"ט. ואח"כ השיב עוד בדרך הלכה דכתיב אך אשר יעשה לכל נפש יעשה לכם, דבר השוה לכל נפש, ורחיצה אין בה צורך כל נפש. כלומר מטעם זה גופה שאין בה צורך גדול נראה כחילול י"ט וכנגד הלכות מחוכמות של תורה. —

ה לפעמים לקחו הלכה אחת במשנה או בגמרא לבנות עליה דיק במשלי אגדה. ד"מ שבת דף כ"ט: המכבה את הנר מפני שהוא מתיירא מפני גוים מפני לסטים מפני רוח רעה או מפני חולה שיישן פטור. ובגמרא שאלו לעילא מר' תנחום דמן נוי מהו לכבות נר (בוליכא מקוני באישא) מפני החולה? והשיב דרך משא ומתן של אגדה ארוכה לדרוש במעלת דוד, נגד שלמה, כי שלמה לא זכה להכניס הארון לתוך בית ק"ק אלא בזכות דוד אביו, ולפיכך אמר ושבח אני את המתים שכבר מתו מן החיים אשר המה חיים עודנה, ומה שאמר שלמה טוב כלב חי מאריה מת, הכוונה כי דוד מת בשבת ובקש למות בע"ש ולא נענה, באחד בשבת ולא נענה, וכיון שהיה מתעסק תמיד בתורה לא היה מלאך המות יכול להמיתו, אבל יען היה לו לדוד בוסתנא (גן) אחורי ביתו, בחיש מה"מ באילני והפסיק את דוד ממשנתו, ואז מת דוד בשבת. ושלח שלמה לחכמים: אבא מת ומוטל בחמה, וכלבים של בית אבא רעבים (ויאכלו בשר המת), שלחו חכמים לאמור חתוך נבלה לכלבים ולאביך קח כיכר או תינוק וטלטלו — ומסיק ר' תנחום שם להיתר השאלה אם מותר לכבות את הנר מפני החולה, ואמר: נר של בשר ודם קרוא נר ונשמתו של אדם קרויה נר, שנאמר נר אלהים נשמת אדם, מוטב שיכבה נרו של בשר ודם ואל יכבה נרו של הקב"ה. — הנה מאריך הנשאל להשיב תשובה בדברים שאין להם ענין כלל לכאן ובדברי אגדה התמוהים, ועוד למה צריך כלל ליתן טעם מוטב שיכבה נרו של בשר ודם מפני הנשמה, והלא משנה מפורשת היא שמותר לכבות את הנר מפני החולה? אולם עיקר הענין נראה כי אפשר לפתור ההלכה הנאמרת במשנה בדרך משל, והיא כי המכוון בנר הוא נר החכמה, כי מפני ארבעה דברים אין היהודים מתעסקים בגלוי בחכמת העולם (וועלטוויזהייט): (א) מפני גוים כלומר שרוצים להיות נפרדים מן גויי הארץ בלימוד התורה והאמונה ע"פ קבלה ויראו לנפשם להיות ככל הגוים, (ב) מפני לסטים שיראו לנפשם פן יבואו הכמים וינצחו בחכמה את דברי קבלתם כאשר מבואר במדרש (פ' כי תשא). (ג) מפני רוח רעה שיש יהודים אשר אין רוחם נאמן עם אלהים ויפנו עורף לתורה והאמונה.

(ד) מפני חולה שיישן כי אין כל מוח סובל ללמוד תורה וחכמה יחד ועוד יותר להיות ישן לנפש חולה כזו. מטעם ארבע מראות נגעים אלו היו חכמים ראשונים נזהרים מלגלות טעמי תורה וסתרי הקבלה.

והנה נוצרים ראשונים שחקו על היהודים ואמרו היהודים מניחים את נר האמונה תחת הסאה (דיא יודען האלטען דאז ליכט אונטער דעם טעפפען) ואינם מאירים ליושבי תבל. כמבואר באונגליון שלהם לוק. ח׳ ט״ז; י״א ל״ג י״ט.

ועוד ידוע כי בין נוצרים ראשונים היו הרבה כיתות וכולם אמרו כי משיחם הוא מזרע דוד, וכיון שנפטר הנוצרי בע״ש בקשו חכמי יהודים לבטל דעה זו לומר כי דוד מת בשבת כלומר אחר שנתפרסה דעת משיחת בעולם, ואין תקוה לישראל עוד מיום מיתת הנוצרי בע״ש ע״כ ממילא מת דוד בשבת, ומה הוא ענין מיתתו? הפסקת לימוד התורה ועל ידי מה שהיה בוסתנא אחורי ביתו כלומר גן מלא אילנות ובאים מה״מ באילן, הוא גזע ישי (שטאממבוים), יען אמרו הנוצרים כי משיחם בא מבית דוד א״כ ע״י יחוס זה נחשב כאלו מתה התקוה לבית דוד. והיה אז כת אחת נקראת בשם גנאָסטיקער ובתוכם שוב כת אחת שנהגו מנהג אביונים עד שנקראו סיניקער (מתנהגים בעין ככלבים) אשר בקשו לאכול בשרו של דוד — ועל כן השיבו חכמים מתוך הנבלה לפני כלבים כלומר המת יהיה להם — אבל אביך, משל למשיח ואמונת ישראל באל חי, ובגאולה לעתיד בסכנה היא קח תינוק וככר וטלטלו למרחוק, הבנים עם ככר לחם בידם להלוך בגולה לא יפסקו מקוות למשיח האמיתי הוא ה׳ אל חי ומרומים.

ולפיכך כאשר נשאלה השאלה לפני ר׳ תנחום האם מותר לכבות נר מפני החולה מלא מקום ויתד נאמן לתלות בו מחשבות היהודים, על דבר הבריחה מן החכמה הגלויה והחבאת הנר תחת הסאה שמותר להסתיר מפני כבוד ד׳ את נר האמונה ואמר בטוב טעם לחלק: „נר של בשר ודם קרוי נר,״ כלומר חכמת האומות ושכל האדם הוא באמת נר המאיר אבל נשמת אדם ממעל עם האמונה הקדושה היא נרו של הקב״ה, מוטב שיכבה נר החכמה ואל יכבה נר האמונה.

חקור ובדוק היטב בדיוק גדול כל הנאמר שם ותמצא כי הדבר נכון מאוד ואין לפרש יותר רק ברמיזה קלה ודי לחכימא כי יש ליישב בזה שאלות הרבה ויבואר אי״ה בערכים הבאים. ומיושב בזה שאלת התוס׳ חגיגה י״ז שדוד מת בעצרת כי בעצרת גברה אמונת משיחם. והכלל כי דברו חכמים בסוד מהרבה טעמים: (א) כי כמו מים זכים על ידי טורח גדול וחפירת בארות ממעמקים יוצאו ולא מנהרים ונחלים, כן מעמקי שכל ע״י חידות והתרתן ימתקו, — (ב) לתכלית התמיהה כי מלתא דתמיהי מדכר דכירי אנשי, (ג) לתכלית הקיצור כי על ידי ציורים ורישומים, ידובר יותר מעל פי דיבור פשוט, (ד) לתכלית יופי המליצה בלימוד (דידאקטישע פאָעזיע), (ה) לתכלית הצניעות וההסתר.

ו עוד בדרכים אחרים לקחו ההלכה למשל. עיין בבלי ב״ק ס׳ ע״ב איך דרשו הכתובים שמואל ב׳ כ״ג: דוד שאל בסנהדרין אם מותר ליקח חלקת שדה שעורים של פלשתים על מנת להחזיר עדשים של ישראל, והשיבו, חבול ישיב רשע אע״פ שהרשע מחזיר הגזילה רשע נקרא. וענין זה נדרש בפ״ב דסנהדרין בירושלמי על הכתוב בדברי הימים א׳ י״א: הוא היה עם דוד בפס דמים, ומאי פס דמים בחקל סומקתא, שדה אדום. ודרשו כל הענין ע״ד שאמרנו ואמרו שם כי שני מעשים הוו. ובמדרש רות רבה אמרו: כי הולך לשאול שני פעמים ומפני שאין למדים מן המעשה, והקשה היפה מראה אדרבה מעשה רב (עיין בסנהדרין שם)? — ונראה לי כי כוונו בזה דרך משל להורות על מה שהראה פעם אחת תקלה על ידי חילופים כאלה. אבינו יעקב לקח את הבכורה מעשו אחיו בעד נזיד עדשים, ומאותה שעה נוסדה המשטמה בין האחים. ואעפ״י שקנה יעקב זכות זה דרך מקח, נחשב לו זאת לגנאי. והרשיעו העמים את הצדיק בעבור זה. ע״כ עשו הוא **אדום** והיא **שעיר**, ובניו נקראו בני שעיר החורי ועל ארצם ישבו הפלשתים. לפיכך בשעה שהחל דוד לעשות שלום בין ישראל לפלשתים קראו שעה זו „**פס דמים**,“ כלומר אפסה המלחמה על שדה אדום, וקראו זאת „**חקל סומקא** = **אדום**“ (עיין יפ״מ שם), ואמרו שאסור להחליף עוד הפעם עדשים של ישראל בעד שעורים של פלשתים, להורות על שעיר הוא אדום, ואמרו לתכלית זה בירושלמי שם ההפרש בין שעורים לעדשים שעורים הוא מאכל בהמה, אבל בכל זאת מביאין מהם עומר וחייבים בחלה, ומשא״כ עדשים שהוא מאכל אדם אבל אינם חייבין בחלה, ואין כשרים לעומר. רצו בזה לתשלום המשל, כי החילוף כזה המביא לידי משטמה גורם ביטול החלה וביטול העומר וגלות אדום כידוע. — ואמרו אין למדין מן המעשה כלומר ממעשה שבא לידי תקלה, להביא הסכנה פעם שנית. —

חוץ מזה ידוע כמה מעלות טובות לסגנון האגדות לחיזוק ההלכה,*) כי בכמה הלכות סתומות באה האגדה ומגלה עמוקות, עיין בירושלמי ובבלי רפ״ד דראש השנה, סברת ר׳ לוי באגדה (דר׳ לוי, הוא לוי בר סיסי, היה ראש לרבנן דאגדתא) טעם למה אין תוקעין שופר בשבת, מפני ששני כתובים מכחישים זא״ז, אחד אומר יום תרועה ואחד אומר **זכרון תרועה**? יום תרועה ממש כשחל י״ט בחול אבל אם חל בשבת הוא רק זכרון תרועה, כלומר כל דבר צריך אל מעשה ומחשבה, אל גוף ונפש, אל חומר וצורה, ולכן גם מעשה התקיעה צריך אל זכרון ועיון

*) כ״פ מצינו בש״ס שלמדו הלכה על פי אגדה, כמו ר״ה אלו טרפות: וזאת החיה מלמד שתפש הקב״ה בכל חיה ואמר למשה זה אכול ובשבועות ט׳ ע״ב לד׳ צריך להורות כי קרבן ר״ח בא לכפר על הקב״ה שמיעט הירח. עירובין מ״ג: דין תחומין למעלה מי׳ מביאת אליהו ומשיח. ב״ק ל״ז ע״א שממון עכו״ם הפקיר ד׳ מן הכתוב ויתר גוים. ועיין זבחים ס״ב. ומנחות מ״א ע״א. כל זה הוא לכאורה נגד כלל אין למדין מן אגדות ולא ממעשה נסים, כאשר כבר הסליעו אחרונים, וע״כ יש בזה סוד וטעם ורק אותם הבקיאים בהגדה ובסודה יכלו ללמוד ממנה, וכאשר יבואר בערכים הבאים.

בשכל. ועל זה רומז ענין השבת, לזכור התחלת כל הבריאה שהשם הוא המחדש בטובו כל מעשה בראשית ויום רה"ש הוכן לזכרון זה. —

טעם הדין שצריך היהודי למסור נפשו ולא יעבור על ג' עברות, ע"א גילוי עריות וש"ד, מבואר בדרך יפה אף נעים בשמות רבה פט"ו. טעם למה קידוש החודש נקרא דין ומשפט מבואר ג"כ שם יפה. ושם פ' י"ט הטעם למה ערל אסור לעשות פסח שאין בדין שיכנס זר למקום מסתירין של מלך. ודין ד' אמות ברה"ר בשבת שהוא כנגד עולם הריבוי והפירוד ואסור להוציא מרשות היחיד שהוא האמונה באל אחד לרשות אחרים מבואר במדרשות. וטעם בשר וחלב במדרש פ' ראה שאסור לבטל הגידולים במגדלים, לא התבואה בארץ ולא התכלית בשיבה, כי הכל לתכלית נעלה נברא ולא להיות בשל ומבושל בשיבתו המביאה לאור — ועוד הרבה מאוד, בעומר שהוא שקול כנגד כל המצות מפני שמצוה זו הוא מורה על קישור התבואות (ועל השבון ומספר מ"ע) ועל עבודה לשמים כי עומר פירושו עבודה. וכן ענין אתרוג וד' מינים שבלולב על מה המה רומזים פ' אמור. ויש לעורר כי רבנן דאגדתא נחלקו לפעמים לפי מעמקי טעמיהם וסודותיהם על רבנן דשמעתא עיין ירושלמי יבמות פ"ד ה"ב: ההלכה אמריה תאמר שאין אשה מתעברת משני בני אדם ורבנן דאגד' נחלקו ומפרשים ויצא איש הבינים ממערכות פלשתים, גלית נולד מביאות שונות עיין בבלי סוטה מ"ב בר מאה פפי וחדא נאנא. ועוד יש לעורר כי בכלל רבנן דאגדתא המה המתרגמין את התורה בדרך הפשיטות למען ילמדו כל השומעים כעם ככהן, ע"ד המבואר ירושלמי רפ"א דמעשרות: המסו את לבבנו (דברים א') רבנן דאגדתא פירשו פלגין לבבינו מלשון יוני מיסו מחצה וגם אונקלוס תרגם תברו, ברעכען, — באופן שנוכל להחליט ששם אגדה לא יצא מפשוטו, ויש באמת אגדה תמימה (מיטהע) ואגדה גלויה (זאַגע), בפי המון ועיין ערך משנה שהסמכתי זה על הכתוב בזכריה ט': „גם היום מגיד משנה אשיב לך," מפני שהמגיד שנה והגיד לרבים דרכי נועם התורה בחכמה ואגדה ותרגם דברי תורה בלשון המובן לכל, ומזה תולדת המשנה עיין ע' אונקלוס, כלומר הבנת דברי תורה על פי שתי לשונות עמוקות לשון הקודש ופשטות לשון המוני. ועיין ירושלמי תענית פ"ב ה"א הש"ץ צריך להיות רגיל בחכמה ואגדה כלומר עמוקות הקבלה ופשיטותה לרבים באגדה. ולפיכך אמר רבא (סוטה מ"ט ע"א): אחר החרבן שכל יום קללתו מרובה משל חברו א"כ עלמא על מה קיים? **אקידושא דסדרא ואמן יהש"ר דאגדתא**, כלומר על קבלת התורה בעמקות קדושתה בקריאת הסדר בכל שבת ופירושה להמון עפ"י אגדה, ויבואר בערך ברכות.

ז בשני מנהיגים טובים הנהיג ה' את עמו במדבר, בעמוד ענן ובעמוד אש מאש. וכנגדם נטועים בשכל אדם שתי הנהגות, הנהגת האמונה, והנהגת הבינה. כי האדם יודע שיש לו נפש משכלת, אבל אינו מכיר מהות הנפש היא, ובהסתר זה יאמין האדם כל דברים אמתיים גם

אם לא יכינס לפרש בשפתיו, כמאמר המשורר: „נפלאים מעשיך ונפשי יודעת מאוד." אבל האדם מכיר ומבין היטב היוצא מפעלת שכלו, ולא עוד אלא ממה שהוא רואה ומבין פעולת שכלו בלימודים ומוסרים, מזה הוכרח להאמין באמיתת מציאת השכל אשר לא ידע להגיד מה הוא ממש, כמו שמפעולת ד' בארץ ניכר מציאת השם מבלתי אשר יוכל אדם לברר מה הוא השם. ככה בחר ד' בשני עמודים עמוד הענן לסוכך על האמונה בד' ושכל אדם, ככתוב ד' אמר לשכון בערפל, ועמוד האש להאיר את המעשה הנעשה עפ"י מפעלותיו ית' בארץ, מן המאוחר אל הקודם. בשני עמודים האלה הוליך ד' את ישראל יומם ולילה ולא ימושו שני עמודים האלו לעולם מישראל. אכן דע כי בטבע, עמוד הענן קודם לעמוד האש כאשר הוא באמת נזכר תחילה, יען כי הפועל והבורא הכל, הוא ג"כ דבר המכוסה ונעלם וכבוד ד' הסתר דבר. והוא קודם לאור שהרי הוא אמר יהי אור ויהי, לכן גם האמונה קודמת בטבע לפעולת החכמה. ולפיכך באמת כל הקדמונים הסתירו דבריהם בעניני אלהות, ושורש בריאת העולם. והיה לעולם בכלל, מנהיגים באמונה אשר דברו דבריהם בהסתר וקראו את הנאמר לתיקון האמונה בשם מיטהאָס, דיכֿטונג, פֿאבעל, זאגע. וכנגד זה היו חכמים גדולים נקראו בשם פילוסופים אשר דרכם להפיץ אור על הנאמר מראשונים בהסתר, ממש ע"פ שאמרנו עמוד ענן ועמוד אש. אפס אבל עם ישראל שאליהם נגלה השם ממש ולא מראש בסתר דיבר, היתה האמונה והחכמה ברורות וטהורות מכל סיג וחלאה, אבל האומות בלבלו עניני אמונה בהבלים אין מספר, למען סכל את העם ולהכותם בסנורים חיברו חידות ומשילות ומלחמות אלילים רבים, ותולדותם וקורותם, וספרו מעשים מגונים בארוכה, ומידות רעות שיש בטבע לאלילים אלו כלכל כוחי טבעים השפלים, אוכלים, ושותים, ומשגלים, גונבים, ורוצחים, ונשבעים לשקר, ועושים מלחמה. מכל מדות כאלה ומהקור והחום, האור והחושך, האהבה והשנאה, הטוב והרע, ציירו לאלילים פרטים ובראש הכל שמו כח המזלים, באופן שהשחיתו את דרך האמונה ונטו הרבה מן האמת המסור לאדם הראשון. אולם אחר זמן רב עמדו פילוסופים גדולים וגללו את האבן מעל פי באר אמונה, והרחיקו כל מסך מבדיל מענין אלהי כסוקראטע, אפלטון ואריסטו, באופן שחפץ החכמה הצליח בידם אבל לא השיגו את האמונה הטהורה ענין אלהי באמת בקדושה וטהרה. לזה גילה השם סוד האמונה לישראל בדרך פשוט כדי שילמדו האומות אמונה, היינו את עמוד הענן, מעם ישראל, ועמוד האש היא החכמה יצטרך להסכים עם חברו להנהיג העולם יומם ולילה עד עולם.

והנה עמוד | הענן הוא הבא להגין בעד האמונה ביום למען לא יזיקו קרני שמש חכמה ולא יפרצו גדרי הטהרה והקדושה, כי עיקר האמונה בד' ובנפש השכלית לקיים „והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני" כלומר לענין הנעלה מן החושים קדוש יאמר לו, אבל

עמוד האש היא החכמה מנהגת בלילה לגלות עמוקות ונצורות למען ידעו בני אדם להשתמש במו לצורך היום והקדושה. —

ועתה נאמר כי דרכי עיון בחכמה מתחלקים לשלשה ראשים: (א) חכמת הטבע (פהיזיק), אצל חז"ל במשנה „מעשה בראשית." (ב) חכמת המוסר והמדות (עטהיק), נקראת במשנה „עריות," ומפני שהרחקה מן הערוה הוא יסוד כל מדת המוסר. (ג) (מעטאפיזיק) חכמת מה שלמעלה מן הטבע, „מעשה מרכבה," ומשם טבעיות לימודיות ואלוהיות. כי מעשה בראשית כולל הכרת טבע הברואים, וחכמת המדות והמוסר כולל כל הלימודים, כהנדסה, הגיון, וחכמת המדות (מאָראַל פילאָזאָפיע). ועיין בהקדמת חובת הלבבות שהוא חושב ג' אלו לכלל חכמת העולם, ולא ידעו חכמים מה זה חכמת המדות על חכמת ההנדסה, ואמרו כי הכוונה עם מדות עניני מדידה אבל האמת כי בכלל מדות נכללו כל לימודיות לתכלית הנימוס במדינה, כי ההרגל בחכמה מביא לידי מדות נאות ומרחיקות את האדם מן העברה, באופן שעל ידי חכמת הטבע לומד האדם הנהגת גופו לבדו בבית כפי חיוב הטבע, וע"י חכמת לימודיות לומד האדם להיות מעורב עם הבריות, ועל ידי חכמת אלהות מרגיל אדם נפשו להתקדש ולהטהר לפני ד'. בעבור זה אמרו (חגיגה י"א ע"ב): „אין דורשין בעריות בשלשה," להרחיק מדות מגונות ואמונת השילוש בשלשה ראשי עולם כדעת העכו"ם (טריאורטי), „ולא במעשה בראשית בשנים" להרחיק דעת שני רשויות, „ולא במרכבה ביחיד אלא אם היה חכם ומבין מדעתו," כלומר אי אפשר לבאר יחוד הבורא רק למי שמבין מטיב שכלו כאמור למעלה. ועיין (ברכות י' ע"א): בה' דברים יש דמיון לנשמה עם הקב"ה, והעיקר כי הנשמה רואה ואינה נראית. —

ח על דרך זה ומשם יש שלשה מיני **אגדה** או הגדה: (א) הגדות המספרת ענינים טבעים וכיצד נברא העולם, כמו כל עניני תכונה ועניני בריאה ובראשית (חגיגה ר"פ ב'). (ב) הגדות מוסרית, כגון מה שנמצא במשנה סנהדרין ספ"ד: כיצד מאיימין בדברי מוסר את העדים? מזכירין מעשה קין וגודל רחמי אל על הבריות לנקום נקמת הנהרגין, כן הגדות מוסר במשנה סוטה פ"א מ"ד ומ"ז, ובגמרא שם הרבה דברי כבושים וד"א. (ג) הגדות במעשה מרכבה, כגון מה שדרש ר' אלעזר בן ערך לפני ריב"ז (חגיגה י"ב ע"ב): אולם יש עוד מין הגדה היא הגדת סתרים (מיטהען), הנאמרות בדרך חידה ורשימה וברמיזות, דברים נפלאים, על דרך שגוים קדמונים חברו כאלו בעניני אלהות הרבים לדעתם, חברו היהודים על המלאכים וכוחות הבריאות הנסתרות.

בדורות שאחרי המשנה היו חכמים רבים שנקראו בשם „**רבנן דאגדתא**," כמו לוי בן סיסי, ובנו ר' יהושע בן לוי*) למד הרבה

---

*) מאוד נפלאתי על הסוברים שר' יהושע ב"ל לא היה עוסק בהגדה והלא מבואר ברכות י' ע"א דר' שמעון בן פזי היה מסדר אגדתא קמיה דר' יהושע בן לוי?

ממנו אבל לא נחשב למופלג שבהם, עיין להלן, ר' יצחק נפחא ור' יצחק בעל אגדה (עיין פסחים קי"ג), הוא ר' יצחק דאגדתא, ר' יוחנן ור' חנינא ועוד הרבה כאשר תראה אצלי (בערך סוף מעשה). והיו אלו רבנן דאגדתא מפריזין על המידה והרבו הגדות חידותיות עד למרבה עד שאמר ר' זירא (ר' זעירא) עליהם (ירושלמי מעשרות קפ"ג), כי ספריהם הם ספרי קוסמים, כלומר שעסקו לחבר דברים מבהילים נראים כדמות כשפים. ד"מ ענין השיחה של ר' יהושע ב"ח עם הקיסר (חולין ס' ע"ב), נשמע קול אריה דבי עילאי שנהם קול אחד ונשמע לת' פרסא במרחק והפיל חומות והקיסר נפל מכסאו וכדומה, וכן מה שנזכר בשיר רבה פ"א דרבי היה דורש לעורר הציבור ואמר אשה אחת היתה וילדה ששים ריבוא, וידע ר' ישמעאל בר"י שהכוונה על יוכבד אם משה. הגדות כאלה לרוב נראים מפליאים מאוד דוגמת הכישוף, הגם שיש בם סוד וביאור טבעי.

ועוד שאל ר' זעירא שם לבעלי אגדה לפרש לו הכתוב: **כי חמת אדם תודך שארית חמות תחגור**? והשיבו: חמת אדם תודך בעולם הזה, שארית חמות בעולם הבא. ואמר ר' זעירא דלמא להפך, עד שאמר על הגדות כאלה: **היא אפכא והיא מהפכא ירמיה בני אזיל צור, צור בדיקניה.** עיין מפרשים שנדחקים לפרש, אבל הכוונה פשוטה שנתכוון ר"ז על אותם הדורשים שמהפכים הכתובים במקום שאין צורך רק לאהבת הריבוי באגדות, כי באמת פשטות הכתוב „חמת אדם תודך שארית חמות תחגור" הוא על דרך „אודך ד' כי אנפת בי," כי על ידי רוגז ראשון נשמר האדם המוסרי מרוגז שני, וטוב רוגז ראשון מרוגז אחרון, ע"כ חמת אדם יודה לד' אם נענש וישוב לד' וממילא שארית חימות תחגור ולא יאנף עוד ד', רק ייטיב לשומעים בקול תוכחתו. ומפני שבעלי אגדה הפריזו על המידה ודרכו קשת הדרשה להכריח הכתובים לפשטים עקומים נוטים מדרכי היקש הישר, ע"כ אמר ר"ז היא אפכא והיא מהפכא הכתובים, אבל ירמיה בני ילך לצור המדינה מקום אסיפת רבים, ויקיים צור בדיקני', כלומר תחת שישמע אגדות מוקריות בהפך מדרך הישר, ילך למקום רבים ויקנה חכמה בבחינת העולם ויקיים צור בדיקני', בזקנו שקנה חכמה.

ומזה תבין ליישב שאלות שאל בעל מאור עינים פט"ו על ר' יהושע בן לוי שמפורש ממנו באיזה מקומות שהיה מגנה לבעלי אגדה ומימיו לא ראה בספרי אגדה (שבת ירושלמי ר"פ כל כתבי ובמדרש שוחר טוב י"ז): אמר רבי יהושע בן לוי כי אל פועל ד' לא יביטו אלו ההגדות? וכן יקשה על ר' זעירא שהיה מלגלג על דברי אגדה ונאמר ממנו מדרש שוחר טוב פ' ע"ו אמר ר' שמעון בן לקיש אל תאמר מה היה שהימים ראשונים היו טובים. אל תאמר אלו היה ר' זעירא קיים הייתי לומד אגדה לפניו, אלו היה ר' טרפון קיים הייתי לומד תורה לפניו. ומבואר מזה שר' זעירא היה מפורסם לבעל אגדה? ובאמת לדעתי אין כאן סתירה כלל, כי מטעם זה גופו שגינו ר' יהושע בן לוי ור' זעירא את אגדות הנלאות לעקם ולעוות הכתובים, מטעם זה עצמו

שבאו את אגדות נאות, חידות ומליצות נשגבות בפשטי הכתובים, ובעניני רמיזות חכמה. אתה תראה את ר' יהושע ב"ל אומר (שבת ע"ה ע"א): כל היודע לחשוב בתקופות ומזלות עליו הכתוב אומר ואת פועל ד' לא יביטו, אם כן ברור הדבר שמה שאמר ריב"ל עצמו במדרש שו"ט כי אל פועל ד' לא יביטו אלו אגדות הכוונה על אגדות בחכמת התכונה, או הכוונה על בעלי אגדה שעיניהם מביטות על גבורות השם עוברים על הכ' אל פועל ד' לא יביטו, כי מכבים נרו של עולם ומדברים מילי דהוסכא — וריב"ל הוא האומר (ב"ב כ"ה ע"ב): הרוצה להחכים ידרים, כלומר יפנה לצד שליטת המאור, והוא עצמו חיבר אגדות נאות בענין משיח ואליהו (חלק צ"ח ע"א, ועיין ע' אליהו). ובענין מדת מניעת שבועות ונדרים (כתובות פ"ט ע"ב ויבואר במ"א) — וכן ר' זעירא היה מחבב אגדות אמיתיות, ובפרט אגדת ר' לוי בר סיסי (שהיה כנראה לדעתי אבי ריב"ל) עיין ירושלמי סנהדרין רפ"ב שאמר לתלמידיו שיכנסו לשמוע דרשת ר' לוי, וכמו שיש ריבוים ומיעוטים בהלכה כן בהגדה, ונאמר מר' זירא זה בבבלי תענית ז' ע"א בשעה שהיה ר' ירמיה אומר לו לימא מר שמעתא אמר חלש לבי ואז אמר ר' ירמיה לימא מר אגדתא שמ"כ שהיה ר' זעירא בקי ומפורסם באגדה. ויבואר בערך ברכות שר' יהושע ב"ל גינה לרוב את בעלי הסתר ומרפאים בדרך נס, כי נפשו היתה נפש יפה וברה, והוא ריב"ל הוא בעל המאמר עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק ש"י עולמות סוף סדר טהרות וכיון בזה להורות כשיטתו לראות בפועל ד' בכוכבים ומזלות שהשם ברא עולמות אין מספר וכי כל המזלות עולמות המה — ובירושלמי מעשרות פ"א הרימונים **משימסו** אמר ריב"ל לפרש משימסו משיבוא מחלה, ואמרו רבנן דאגדתא טעם ע"ש לשון יוני meso מחלה, המסו לבבנו פלגון לבבינו, א"כ בעלי אגדה עסקו לפרש המקרא בלשון לע.

ט כלל העולה מכל זה הוא כי עניני תורה נחלקו **לאמירה** ודיבור; אמירה רכה ודיבור קשה. בכלל אמירה הוא ההגדה שנחלקת ג"כ על שני פנים הגדה קשה כגידין ואגדה מושכת הלב (שבת פ' ר"ע). וכמו כן בשם אמירה יש לחלק כן, מפני שיש בכלל שורש זה לשון **אמר** בציווי ואזהרה, כאשר נבאר בערך אמורא, אלא שלשון דיבור מורה רק על קשות לבד. וכנגד שני בחינות אלו יש שני מיני מנהיגים בעלי הלכה המה ראשי המדברים בכל מקום, ולמטה מהם בעלי הגדה, כי ההלכה לערך הגדה הוא כערך המעשה אל האמירה. המאמר הוא תחלה וכן האגדה היא בתחלה, רכה ויפה לכל לדדים, אבל בעלי הלכה בוחרים מכל ענין המובחר שבאגדות והעולה מהם למעשה, וע"כ קראתי בעלי הלכה מדברים כי לשון דיבור מורה ג"כ על ההנהגה ומרעה צאן קדשים במדבר התבל הלזה, ומתוך דבר אחד לדור ודיבוריו הקשים בהלכה (דיא ערהערטונג דער מידען דורך דיא טהאַט) מנהיג כלל ישראל על שדה התורה והיראה, ובעלי אגדה עומדים לצד בעלי הלכה כערך שכל עיוני אל שכל המעשה (דיא טהעאָרעטישע פערנונפט צור פראקטישען). ותבין

בזה מה שאמר ר' אליעזר בן עזריה לר' עקיבא ג' פעמים (חגיגה י"ד ע"א, סנהדרין ס"ז ע"ב, ול"ח ע"ב): עקיבא מה לך אצל הגדה כלך מדברותיך אצל נגעים ואהלות, כלומר לך נאה יותר הדיבור מהאגדה כי ע"י מדברותיך תתקן נגעי בני אדם החיים ואהלות טומאת המתים בקדושת המעשה בפועל ע"י ההלכה הקשה.

לפיכך נהגו מאז בשני מנהיגים אלו בישראל, אחד העומד מגד התורה בהלכה כדמות עמוד הענן לסכך על עם הקודש לבל יכו בם שרפי אור בוערים כאש — ואחד מגד חכמת העולם הראשון נקרא מורה (דרך המעשה), והשני מגיד כדמות משה ואהרן, שאהרן היה נביא וחכם למשה, וכדמות שמש וירח לשיטת הבחיי'. ולכן במקום שאי אפשר בשנים עומד אחד במקום שנים רק בתנאי שיהיה המגיד ג"כ משמיע שמועות, כלומר יודע לישא וליתן בהלכה הקשה כאבן עומד לנגד פרלות האגדה.

ויתכן לסמוך כל זה על מה שהתחיל בעל ספר יצירה שהשם ברא עולמו בספר בסיפור ובספר, כלומר קודם כל דבר מן ההכרח לבורא ועושה ⁝ עולמות בטבע ובמוסר ובמדות לשער בשכל כל השיעורים מילורי הטבעים ולפלס כח כל אדם עד מקום שידו מגעת לקבל ממרומים רוח הקודש, לתכלית מעשה הצדק. ואח"כ בא הסיפור היא ההגדה וסיפורי מעשיות — והמובחר מכל הסיפורים הוא בספר התורה העוסק בהלכה להקשות כל הנאמר בחכמה על ידי המעשה ⁝ והלכה.

ועתה טרם אכלה לדבר מענין זה ראוי שאבאר לך הגדה סיפורית בקורות היהודים, כי גם סיפור הנעשה מאז בכלל הגדה (געשיכטע).*)

פסחים נ"ז ע"א: מלכא ומלכתא הוי יתבי מלכא אמר גדיא יאי (לקרבן) ומלכתא אמרה אמרא יאי (הכבש טוב יותר מן הגדי), אמרו מאן יוכיח? כהן גדול דמקריב קרבנות כל יומא. אתא יששכר איש כפר ברקאי כה"ג, אחוי בידוי (הראה בידו דרך פלפול) אי גדיא יאי יסק לתמיד ולמה מביאים כבש לקרבן תמיד? אמר מלכא הואיל ולא הוי ליה אימתא דמלכותא נפסקיה ליד ימינו שהראה בה נגד המלך. ומסיק שם יששכר איש כפר ברקאי לא תנא מתניתין, דתנן ר' שמעון אומר כבשים קודמים לעזים בכל מקום יכול מפני שמובחרים במינן? תלמוד לומר אם כבש יביא קרבנו מלמד ששניהם שקולים כאחד, רבינא אמר אפילו מקרא נמי לא קרא. דכתיב אם כבש אם עז וכו'. — אגדה קשה זו אשר השתדלו בה רבים לפרשה נראה לי שהוא על דרך מליצה יפה על פי קורות ישראל: ידוע כי אלכסנדר ינאי מלך ישראל מבית החשמונאים בנו של יוחנן הורכנוס היה שונא הפרושים עד למאוד, ויצא לקראתם בחרב ובחנית, אבל אשתו המלכה שלמון אחות שמעון בן שטח היתה לנגד בעלה בזה, והיא התנהגה בחסד

*) עיין ירושלמי ב"ב ספ"ז: מסורת אגדה מקום הארון אינו מן המדה.

ורחמים עם הפרושים וע"פ עצתם עשתה הכל, כמבואר ביוסף גרוניים, גם בש"ס סוטה כ"ב ע"ב יש רמז לזה. וא"כ המשא ומתן בין שני אלו המלך והמלכה היה בנידון זה גופו: המלך אמר שטוב יותר למשול ביד חזקה ובדיבור קשה על היהודים ולקח לדמיון זה „גדיא יאי," כי מטבע הגדי להיות קשה (טטרופיג) ומורד לנגד מנהיגו, ועל כן בגדי' נרמז לשון הגדה מרה כלענה, וקשה כברזל. אבל המלכה אמרה „אמרא," הוא אמירה רכה, וקימנא כבש (זאנפֿט וויאַ איין לאַם), כלומר המלך ׳המנהיג את העם צריך להיות רך וטוב לבני אדם הכתונים תחתיו. ואז הכריע הכה"ג נגד המלך בקרבן תמיד כלומר מי שירצה למלוך תמיד לא יהיה קשה ואביר לב, כי הכבש הרך נבחר לתמיד, ע"ד מה שאשכנזים אומרים: טטרענגע העררען רעגיערען ניכֿט לאַנגע. ועל זה מסיים הש"ס שהכה"ג לא תנא משנה ומקרא כי באמת שניהם כאחד טובים, לפעמים אמירה רכה ולפעמים דיבור קשה.

יא חוץ מכל זה כבר אמרתי שההגדה קודמת בזמן להלכה, וכמו שדרך ארץ קדמה לתורה כן בהכרח נהגו המנהיגים הקדמונים ליקר וללמד טעם מוסר כולל דרך הגדה בשבתות וימים טובים. והנה ביאורים מביאורים שונים נתהוו על ידי מנהג המתרגמין ובעלי אגדה, עד שלרוב הוצרכו להביא דברי ריבות בשער המלך, כאשר אבאר בערך אלכסנדריא, שמיום גלות ישראל מעל אדמתו נחלק העם לחלי ע"י המגידים והמתרגמין ברבים. וגם בימים אחרונים בשנת 552 למניינם הובאת המחלוקה לפני קיסר יוסטיניאַן, כמבואר בספרי משפטי הרומים, נאָוועללע 146, שקבלו רבים מישראל על אחיהם שמאנים בתרגום יוני בבתי כנסיות בארצות המזרח, אז גזר הקיסר שהוא רוצה להרחיק מן היהודים את התרגום המכונה בשם דייטעראָזיס, ואסור לשום רב מיהודי להחרים ולנדות את הקרים מנהג רבנן ומפני שדבריהם הם דעות נולדות משכל אדם חלום, וגם הוא מזהיר מלדרוש ברבים דרשות של דופי, כמו שלא הקב"ה ברא העולם, רק המלאכים, ומכחישים בתחיית המתים ומשפט יום אחרון. ונחלקו בפירוש הדברים החוקרים החכמים יאסט וגרעטץ, יאסט אומר שהיהודים קבלו על דבר התלמוד שהתחיל להתפשט אז אחרי גמרו, וגזר הקיסר להרחיקו וקראו בשם דייטעראָזיס, כלומר משנה תורה, וגרעטץ יאמר שהקיסר הרחיק את בעלי אגדה רבנן דאגדתא, וריש פרקא. עיין יאסט ח"ה לד 182 וכו' וגרעטץ ח"ה הערה ז'. האחרון חביב ואפריון נמטיה ליה כי הוא ביאר כל דברי משפט מלך בביאור מדויק ועלת המושל שיתנהגו היהודים לקרוא התורה בתרגום היוני מאַקווילאַ או מן השבעים, יען לדעתו יש בתרגום השבעים רמז למשיחם. אכן במה שביאר חכם זה דייטעראָזיס Deutcrosis, כמו פאַראַדאָזיס = מסורת, טראַדיטיאָן, וכוון המלך בגזרתו על בעלי אגדה, לא יתכן כי איה מניכו בספרי אגדה כפירה ביחידו של עולם ובתחיה ובמשפט יום אחרון, ולמה הוכרח הקיסר לגזור על ככה? ועוד איך יתכן שהקיסר יצוה להרחיק כל מיני ביאור ופירוש בדרשה ורק לתרגם מלה במלה, והלא כל הדרשנים מאז וגם

הכולרים מוסיפים בדרשה דברים מדעתם דרך פירוש?

וכ"ל כי להבנת דברים כאלה בקדמוניות ראוי לגזור גזרה שוה מימים אחרונים וביחוד מדורות שלנו. אתה תראה כי מן התורה חובה על ישראל למנות מתורגמן להבין להמון פירוש המלות (נדרים ל"ז ע"ב, ועיין מס' סופרים פ' י"ח ה"ד), טעם התרגום וגודל החיוב לעורר לבות בני אדם בלשון מובן, וכ"ב כתב השל"ה ב"ה תב"א שהקינות מעוררות יותר בלשון אשכנז המורגל מבלשון הקודש. ואפ"ה מבואר מגילה כ"ג: שיש מקומות שאין מתורגמן, ועיין רא"ש שם דאנו סומכין על הש"ס זה שאין צורך למתורגמן, וכן התוס' שם ד"ה לא שנו כ', שאין לנו מתורגמן, ובדף כ"ד ע"א ד"ה ואם, כתבו התוס' מה שאנו מתרגמין הפטרות של פסח ועצרת יותר משאר י"ט לפי שהן מדברות בכך לפרסם הנס, וזה לכאורה כנגד מס' סופרי' פרק י"ח, בשבתות מאחרים לצאת מפני התרגום ולא בי"ט דאין מתרגמין. ומדוע הקלו בזה במקומות שונות מבימים שונים והלא התרגום חובה? לדעתי מפני שנודע לרבים כי יצא שכר לימוד תורה ברבים בהפסד מדות טובות וענות לדקת המתרגמים אשר התגאו על הציבור והרגילו נפשם ללמד ברבים על פי ספרי יונים ושאר הילוניות, דעות בלתי מקובלות ליהודים. עיין סוטה מ' ע"א: אשת מתורגמניה של ר' אבוהו התפארה על אשת ר"א שבעלה המתורגמן אהוב יותר מר' אבוהו החכם, וכאשר נהוג הדבר היום שהדרשנים חדשים מתעלים לפעמים על חכמים ישנים מובהקים בתורה — ובמדרש קהלת רבה ז' ה': טוב לשמוע גערת חכם זה חכם הדורש, מאיש שומע שיר כסילים אלו המתורגמין שמגביהים קולם בשיר להשמיע את העם. וכן שם ט': דברי חכמים בנחת נשמעים אלו הדרשנים, מזעקת מושל בכסילים אלו המתורגמין שעומדין בציבור. — ומטעם זה היו ישראל תמיד לשתי מחלוקות, האחת בקשה לדבר בלשון אחרת, כמו שאמר (ישעיה כ"ח): כי בלעגי שפה ובלשון אחרת ידבר אל העם הזה. והשנית היא השרידים אשר ד' קורא אליהם אהבה את לשון התורה ואמיתת התרגום הנאה והבהיר יותר. אבל מפני שהיראים יראו פן ע"י תרגום בלשון נאה ואגדה נעימה לשמע האוזן ימלא המתורגמן (פרעדיגער) מקום להשתרר על הישנים — לפיכך יש בכל קהלה מחלוקה אם לבחור בחדש או בישן. ומטעם זה גם תרגום ארמי קדום יקראו לו מפני שנתישן כבר, כאשר גם לשון אשכנז בשפה בלתי נאה אהובה וקדושה תקרא, כי להישן במנהג קדימה אצל יראי השם. — ובעבור זה קרוב מאוד שפירוד כזה היה בימי קיסר יוסטיניאַן אחר שבעלי אגדה עוותו את הכתובים יותר מדאי לא מלאו חן בעיני הנאורים החפצים לשמוע דברי תורה על פי לשון נאה היוני, ובחרו בחדשים (נעאָלאָגען), מעיינים בספרי יונים, אשר מהם דרשו שאין תחיה ואין השם ברא העולם, כמבואר בספרי משלי היונים שהכל נעשה מן התוהו כמַמָס, ואף המלאכים נולדו מזה. ולפיכך שפט הקיסר בדרך הממוצע ומכוון שתי כיתות הישנים אינם נודקים במה שבקשו תרגום ארמי שהוא דייטעראָזיס, כי בו יש הוספות על פי תורה שבע"פ,

כמו לא תבשל גדי בחלב אמו בשר וחלב, אבל יבחרו בתרגום יוני. אבל המתורגמנין החדשים ביוני ישמרו מלדרוש ברבים דעות חדשות יווניות שלא שמעה אוזן היהודים מאז. ומכה מחלוקה זו נולדה אז דרישה יתרה בפשט המקרא בטבריה ואחר כך בבבל עד שילאו הקראים, וכן נתהפך הגלגל ביוניו מכה חילוק ביאורים. עיין ע' אלכסנדריה.

א״ד״ו. לא א״ד״ו ראש.

ראיתי לבאר פה מתי התחילו הבבליים להיות בקי בקביעת החדשים, כי בנידון זה יש מבוכה גדולה ושאלות חמורות אשר עמדו עליהם חכמי לב ומבלי אשר נוכל למצוא בהם מסילה נכונה להשוות הסתירות שבשני התלמודים בנידון זה, ובפרט בענין ר' יונה ור' יוסה שני עמודים גדולים שבתלמוד ירושלמי כאשר אזכיר אי״ה, על כן אמרתי אלכה לי אל הרי המורים לישר המסילה כיד ד' הטובה עלי ואומר:

א הסתירה הראשונה היא מה שמובא ביצה ד' ע״ב דנחלקו ר' זירא ואביי ר' זירא סובר שני ימים טובים של גליות שתי קדושות הן, מפני שאנו יודעין בקביעא דירחא ואעפ״כ אנו עושין שני ימים, וע״כ מפני שיום הראשון הוא מן התורה וקדושה בפני עצמו, ויום שני מלד המנהג וקדושה בפ״ע. ואביי סובר קדושה אחת הן מפני שאנו עושין יום השני מפני הספק, יען כי בטלו המשואות (פייערזיגנאַלע) מפני קלקול הכותים ואין הב״ד שבא״י יכולין להודיע לבבל קביעת החודש, ואם יבטלו הכותים ולא יהיה ביטול משואות שוב יוכלו להודיע, וכן יוכלו להודיע למקומות אחרים ע״י שלוחים, וא״כ גם בבבל נדע בבירור קביעת החודש וזה שאנו עושין ב' ימים הוא רק מפני הספק ולפיכך קדושה אחת הן, ועל זה שאל הש״ס השתא דידעינן בקביעא דירחא (כלומר אחר זמן אביי) למה עבדינן ב' ימים? ומשני משום דשלחו מתם (מא״י) הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם דזמנין דהמלכות גוזרת גזרה, ואתי לקלקולי. פי' רש״י שהיו בקיאין בקביעא דירחא וסוד העיבור, אבל יש לחוש שמא מכה גזרת המלכות ישכחו — וזה סותר למה שאמרו בסוכה ד' מ״ג ע״ב, דאכן בבבל לא ידעינן בקביעא דירחא? והתוס' כתבו לתרץ סתירה זו דבאמת בקיאין אנו בקביעא דירחא אבל עשינו עצמנו כאלו לא ידענו משום מנהג אבות — ועל זה הקשו האחרונים מדוע יש לחוש לקלקול על ידי גזרת המלכות, דהא כשם שאין אנו חוששין שהתורה תשכח בכללה משום שכ' כי לא תשכח מפני זרעו למה ניחוש שמא ישכח סוד העיבור? ע״כ רצו לפרש דברי הש״ס בבילה: השתא דידעינן בקביעא דירחא כלומר שבאים אצלנו שלוחים מא״י אבל לא מפי לוחות וסידור החשבון העיבור, רק ע״י מודעות מב״ד של א״י — לפי פירוש זה לא ידעו חכמי בבל כלל

מכללי חשבון המולדות והקביעות רק מפי השלוחים בכל חודש וי"ט. אפס קשה לי על פירוש זה, חדא דא"כ לשון **והשתא דידעינן בקביעא דירחא** איכו ודאי רק בתנאי שיבואו שלוחים ואין זה במשמעות הלשון האידנא דידעינן בקד"י, שהרי כמו שעשו מתחלה שני ימים גם כי באו שלוחים מחשש שמא לא יבואו, כן ראוי לגזור השתא ג"כ ומאי שנא האידנא ממלפנים בבבל, ולמה הוצרכו כלל לומר ששלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם, שמא יגזור המלכות גזרה ואתי לקלקולי כלומר שהמלכות תגזור שלא יבואו שלוחים (לדעה זו) והלא גם אם אין גזרת המלכות דיו הוא שיעשו שני ימים מחשש הנ"ל כיון דלא ידעו קד"ר רק מפי שלוחים?

ב יקשה לפי פירוש זה לא נהגו הבבליים כבוד בי"ט רק מפני שלא היו בקיאין בקה"ח רק ע"פ שלוחים, וא"כ הוכרחו לקיים מנהג אבותיהם אבל אנן השתא דבקיאינן בקה"ח ע"פ חשבון הלוחות ממילא אין אנו מחויבים לנהוג מנהג אבותינו, וזה דבר ראוי לעמוד עליו? ועוד כי בסוכה ל"ח ע"א מפורש בשם ר' זירא **הכא בי"ט שני דרבנן עסקינן** ומשמע מנהג ולא מנהג ספק דא"כ הוי ספק דאורייתא וא"כ בימי ר' זירא כבר היו בקיאים בקה"ח בלא שלוחים:

ונראה לי לבאר הדבר בפשיטות דבאמת מימי אביי ורבא ואילך אחר שלא רבין וכל נחותי ימא מא"י לבבל מפני שביטל גאלוס קרובו של קונסטאנטין קיסר רומי את בתי מדרשות שבא"י בערך שלש מאות שנה אחר החרבן, ואז הביאו הבבליים מא"י הלכות ודינין ועמהם גם סדרי הקביעות, אשר מתוכם נתברר לכל, סדר העיבורים, והיו בקיאים בקה"ח ואפ"ה נהגו קדושת בי"ט שני מצד מנהג אבות, מטעם שמא יגזור המלכות גזרה ואתי לקלקולי כלומר אם נעזוב מנהג אבות בעניני י"ט שני מנח דבר חדש שנתחדש עתה בקיאות בקה"ח א"כ גם בשאר דיני תורה יתקלקלו ולא יחושו לעמוד על נפשם במקום גזרת המלכות וכן לא יעשה, כמו שאמרו כתובות ג' ע"ב גזרת המלכות עבידא דבטלה תקנתא דרבנן לא עבידא דבטלה — ומה שאמרו בסוכה מ"ג: אנן לא ידעינן בקביעא דירחא ואסור ליטול ערבה ולולב בשבת, כמו שנהגו הקדמונים. הכוונה בזה מפני שמס' סוכה נסדרה אחר ביצה והוקבע בגמרא ביצה, שאין לזוז ממנהג אבותינו מפני שאבותינו למדו קביעת החודש מן ב"ד של א"י, א"כ אנן לא ידעינן בקד"י כלומר אנן בבבל לא ידעינן מלד עצמנו הקביעות רק ממה שנשלחו לנו הכללים מא"י, וא"כ כמו שאנו בבבל סומכין על בני א"י בקביעות כן ראוי שנשמור לעשות כמו שלוו עלינו שלא לשנות מנהג אבותינו כאשר שלחו מתם. —

וראיה לפירוש זה הוא ממה שאמר רב ספרא לר' אבא פסחים כ"א: כגון אנא דידענא בקביעא דירחא בייסוב לא עבדינא מלאכה בי"ט שני, במדבר מהו? ופירש ר"ת שהוא ר' ספרא היה דר במקום שהשלוחים מגיעים, וזה קשה א"כ גם לרב אבא היה יכול רב ספרא להודיע הקביעות שע"פ שלוחים ומן השאלה משמע שאז בזמן השאלה ידע ר"ם ולא אחר? ועוד לשון כגון אנא משמע דרק הוא רב ספרא ולא בני מקומו יודעין קד"י?

ורש"י פירש כגון אנא דידענא בסוד העיבור, וזה פירוש נכון. אבל התוס' הקשו, הלא גם מי שיודע סוד העיבור בבבל צריך לנהוג קדושה בי"ט שני מצד המנהג? אבל לדעתי הדבר ברור שרב ספרא כיון ע"ד שפירש רש"י כגון אנא דידענא בקד"י ולא קשה קושי' התוס', שהרי רב ספרא היה מארץ ישראל ובא לפעמים לבבל וחזר עיין ע"א ד' ע"א וחולין ק"י ע"ב ע"כ שאל כגון אנא דידענא בקביעא דירחא כבני א"י ולא נהגו אבותי מעולם לשמור י"ט שני כיצד אתנהג בהיותי בבבל במדבר לבדי? באופן שיצא לנו פירוש חדש בענות צדקת חכמי בבל שאמרו **אנן לא בקיאינן** מצד עצמנו אבל מצד קביעות של א"י שפיר בקיאים היו גבי הבבליים ולעומת זה אמרו ג"כ (סוכה מ"ג ע"ב) להפך מפני שאין הלולב דוחה שבת לבבליים, גם בא"י הדין כן. —

ג עתה אברר דבר זה על פי ייסוד סתירה שלישית והוא כי בסוכה מ"ג ע"ב מבואר: כי אתא בר הדיא אמ"ר, אמר כי לא אקלע כלל שיהיה יום ערבה בשבת וכאשר בא רבין אמ"ר אמר אקלע. וזה דבר תימה שיחלקו שני באי ציון במציאות, האחד יאמר שאירע והאחר יחלוק, (ובמשנה שם מ"ב) מבואר שחל להיות ערבה בשבת וע"כ מחלוקת האמוראים האלה קאי על זמן אמוראים אחר המשנה ואיך לא ידעו הבבליים להכריע בדבר שכבר נשמע בין החיים? על כן נראה ברור שמחלוקת שני האמוראים אלו, תלויה בקביעות שקבלו מא"י, כי בימים הקדמונים היו רבים מחשבין ומחברים לוחות הקביעות (עיין להלן) והיה בר הדיא תופס בחשבון אשר קובע שלא יחול ערבה בשבת ור' אבין תפס בחשבון אשר על פיהו אפשר שיחול ערבה בשבת. ומה שאמר בר הדיא לא אקלע הכוונה כפי חשבוני שקבלתי לא יחול עוד ערבה בשבת ור' אבין אמר כפי חשבונו אפשר שיקלע — וטעם מחלוקת זו הוא כך: בר הדיא תפס בחשבון אשר הקפיד שלא יחול יהכ"פ לא בערב שבת ולא באחד בשבת, כדי שלא יהיו שבת ויה"כ סמוכין, וא"כ די שנחשוב על דרך שלא יחול ראש השנה לא ביום ד' ולא ביום ו' היינו ד"ו. ועל יום ערבה שלא יחול בשבת לא קפיד, אבל חשבונו של רבין הקפיד ג"כ שלא יהיה ערבה בשבת, א"כ לא יקבעו ר"ה ביום א' ג"כ ולכן אין קובעין **אד"ו** — ראיה לדבר זה מה שאמר ר' יוסה בירושלמי (מגילה פ"א ה"ב): פורים שחל ביום ב' דקתני במשנה אמר ר' יוסה (שחי בימי גאַלוס וקאָנסטאנטין ואורסקינוס היינו בימי שיבת שלוחי ציון עיין להלן) אין כאן חל להיות ביום שני, וכן אין כאן חל להיות בשבת, ולמה לא אמר ג"כ על מה דקתני במשנה חל להיות ביום ד' אין כאן חל להיות בד'. שהרי לפי הקביעות של **אד"ו** אי אפשר שיחול פורים היינו יום י"ד אדר לא בשבת ולא בשני ולא ברביעי בשבת, לא בשבת ולא ב"ב משום ד"ו ולא בד' מפני **א'** שאם יהיה פורים ביום ד' יהיה ראש השנה ביום א', ויום ערבה בשבת? אלא ברור כי ר' יוסה לא הקפיד רק על שלא יקבעו בעלי חשבון ר"ה ד"ו, **ולא אד"ו** דאפשר ליום ערבה שיחול בשבת.

סוד הענין הוא כך בעת השלום כל זמן שהיו ישראל שרויים על אדמתם בלא חרב ומלחמה, לער וחירום, היה ב"ד מקדש חדשים והודיעו לגולה ע"י שלוחים אבל לפעמים לא היה אפשר להודיע קביעת החודש מחמת סכנה ושעת חירום, וזמנים כאלה כל ימי בית שני רבים מאוד היו, ובהכרח היו צריכין בני גולה לחשבון מה, כדי שידעו איך להתנהג ולכן בלתי ספק חשבו על דרך המועיל לידע חשבון הזמנים לתכלית המועדות ושנות העיבור וכדומה. והחשבון היותר נהוג היה הפשוט המבואר בתוספתא ערכין פ"א: במקום שאין מכירין זמנו של חודש עושין אחד מעובר ואחד שאינו מעובר כלומר אחד מלא ואחד חסר, וכן בגליות. מבואר מזה שהיה חילוק החשבונות בין הגליות ומקומות שאין מכירין, ובין ארץ ישראל ומקומות שמכירין. וחילוק חשבון כזה נהוג עוד בימי תנאים שאחרי החרבן, ואפשר עוד קודם החרבן שהרי במשנה ר"ה כ"ה: היה ר' יהושע נוהג לקבוע קביעת אחרת מר' גמליאל, וכן ר' דוסא בן הורקנוס קבע על פי ראיה, בדרך אחר, אלא שהנשיא ר' גמליאל גזר אז שלא יוקבעו החודש רק על דרך אחד, כאשר יקבע הנשיא ויהיה כל עם ישראל אגודה אחת בענין זה. אפס לא הועילה ג"כ תקנת הנשיא שהרי חנניה בן אחיו של ר' יהושע קבע חשבון הזמנים בנהרדעא שהוא חוצה לארץ, ור' עקיבא עיבר שנים וחשב חשבונות בח"ל בימים שלא היה אפשר לקדש ע"פ ראייה ולשלוח שלוחים לגודל הצער במלחמות ובלבול החירום — ואף שמיחו חכמים בחנניה (עיין ברכות ס"ה) — ועל ר' עקיבא אמרו מפני שלא הניח כמותו בא"י מותר לו לעבר שנים בח"ל, מ"מ מוכח שחשבו ועשו על פי החשבון ולא ע"פ ראייה בח"ל בימי ר' עקיבא ברשות ובמקום שקבע חנניה שלא ברשות. על כל פנים הדבר ברור שדין הקביעות היה בימים ההם עיר פרוצה אין חומה, ורק מזמן ר' גמליאל דיבנה ואילך התחילו לנהוג קצת בדרך אחד ובשעת המלחמה בזמן חרבן ביתר אחר ר"ג בודאי שוב חזרו לחשבונות משונות עד כי בא רבינו הקדוש ובאו ימי מנוח ושלוה אז שוב נתקשרו כל ישראל לנהוג חשבון אחד וקדשו ע"פ ראייה וע"פ חשבון יחד כנודע כאשר בהכרח היה בזמן המקדש שבני גולה עלו לרגל והוצרכו השלוחים לצאת על ו' חדשים. ודע כי מוכח מדברי הירושלמי פסחים ר"פ א"ד ושבת פי"ט ה"א שהיה חשבון קבוע בארץ ישראל גם כן קודם החרבן מאה שנים ויותר, שהרי על מעשה שנזדמנו שם כי בני בתירה לא ידעו אם פסח דוחה את השבת והוכרח הלל לבוא וללמד שפסח דוחה שבת ונעשה נשיא אמר רבי אבון (יתכן שהוא ר' אבין זה שהבאנו למעלה שהיה לו קביעות ד"ו ולא א') והלא אי אפשר לשתי שביעיות מסך י"ד שנה שלא יחול ע"פ בשבת ולמה לא ידעו בני בתירה דבר הרגיל להיות? כדי ליתן גדולה להלל לכן נעלמה ההלכה מב"ב. מבואר מזה שהיה חשבון קבוע בימי הלל, ואי אפשר לי"ד שנה בלא ע"פ בשבת, ואי קדשו על פי ראייה לבד א"כ אפשר שלא יחול ע"פ בשבת כלל. אלא מפני שהשגיחו הרבה על החשבון הקבוע נהגו תמיד לקבוע גם על פי ראייה בדרך המסכים להקביעות. ונראה

שהקביעות המשנה הית׳ דרך מנין שמיטין באופן שהיה להם מחזור גדול מארבע שביעיות=כ״ח שנים (ברכות נ״ט ע״א) ואבאר לקמן אי״ה בראיות כיצד נהגו במנין שנים על דרך זה במחזורים של שבע שבע שנים — וזה על דרך שחשבו **אחרים** תמיד **שבעה** בלא טעות כלל עיין ערכין ט׳ ע״ב וראש השנה ו׳: ואחשוב א״כ שזה שאמרו (סוכה נ״ד): שבכל המשניות אשר מהם נראה שחל יהכ״פ להיות סמוך לשבת וערבה בשבת ולא הקפידו על א״ד״ו נאמרו בשיטת **אחרים** הכוונה עם **אחרים** אותם חכמים ומקומות שלא יכלו להתנהג כפי הקביעות בא״י ע״פ ראייה אלא חשבו חשבון השוה לכל במקומות מושבותיהם ויבואר אי״ה בערך אחרים.

ד ראיה למה שאמרתי כי ר׳ אבין ובר הדיא חולקים בקביעות **א״ד״ו** או **ד״ו** נראה עוד ממה שאמר ר׳ סימון להני דמחשבין חשבון הקביעות: **הבו דעתכון שלא תעבדון יום תקיעה** (ר״ה) **ולא יום ערבה בשבת, ואם אי אפשר עשו יום תקיעה ולא יום ערבה בשבת** ירושלמי סוכה פ״ה ה״א מדהוצרך ר׳ סימון המאוחר לזמן התנאים הרבה להזהיר שלא יקלע ערבה בשבת מוכח שלפעמים חשבו בדרך שחל ערבה בשבת. ובאמת תמצא לרב הונא בבבל שהיה מן האמוראים הראשונים תלמידו של רב ושמואל שחשב חשבון אשר על ידו חל ר״ה בא׳ בשבת, וא״כ חל ערבה בשבת ולא השגיח על **א״ד״ו** רק על ד״ו (נדה ס״ז ע״ב), ועיין ערכין ט׳: שמואל ור׳ הונא סוברים דאפשר לעשות בשנה שמנה חדשים מלאים דלא כקביעות שלנו, וע״כ לא השגיחו על הקביעות הנהוג אצלנו ע״פ ב״ד האחרון של א״י. והוא שמואל באמת נהג מנהג חנניה ור׳ עקיבא וחשב חשבונות בפני עצמו בבבל ושלח לר׳ יוחנן עיבור של ס׳ שנה לא״י ואמר ר׳ יוחנן חושבנא בעלמא ידע (חולין ל״ד ע״ב), כלומר ר״י בא״י לא השגיח את חשבון שמואל ולא מצא חן בעיניו מפני שלא רצה לנתק מוסרות האחדות בין בבל לא״י וחפץ שיקבעו בבבל כפי אשר ישית עליהם ב״ד שבא״י.

גדולה מזו תראה לשמואל שמאן לכנס לסוד העיבור של א״י (והוא הוא אשר לא נסמך מרבי יהודה הנשיא ב״מ פ״ה) ברה״ש ד׳ כ׳ ע״ב, שם מבואר הכלל העיקרי של מולד זקן שבשנה בסוד העיבור היינו כל מולד שהוא על דרך שלא נראית הלבנה סמוך לשקיעת החמה והיינו נולד קודם חצות דוחין אותו ליום שלאחריו, וטעם כלל זה הוא לדעתי כדי לקיים מצות: כזה ראה וקדש כלומר שיראה הירח ביום הקביעות לכל א״י ולכן כל אותם חכמי בבליים שדקדקו לשמור הקביעות של א״י דקדקו ג״כ לשמור כלל זה של מולד זקן זכר לקידוש ע״פ ראייה, אבל שמואל לא הקפיד על כלל זה מפני שלא רצה רק החשבון ולא הראייה ולא התלייה בב״ד של א״י. ולפיכך כאשר שאלו אבוה דר׳ שמלאי לשמואל האם יודע סוד זה ולא ידע, אמר מדהא לא ידע מר איכא מילי אחרינא דלא ידע כלומר ואין לסמוך על חשבונך בבבל ועוד שם ברה״ש כי סליק ר׳ זירא (אשר בעיניו היה ארץ ישראל חשוב מאוד עד שצם מ׳ תעניתים

להשכיה ממנו תלמוד בבלי ב"מ ד' פ"ה ע"א) שלא להו לבני בבל: צריך שיהיה לילה ויום מן החדש וזה היא העיקר של מולד זקן עיין פ"ח א"ח ס' תכ"ח וז"ל לפי שאינו יכול להראות סמוך לשקיעת החמה (בא"י) כדאיתא בפ"ב דר"ה ובזמן שהיו מקדשין ע"פ ראייה אע"פ שהיו יודעין מולדה לא היה מקדשין משום דרחמנא תליא **בראיה**, **כזה ראה וקדש**, ואע"פ שלפעמים המולד בליל ג' ולא יראה הירח לא בליל ה' ולא בליל ו'? מ"מ אכן לא ידעינן ואפשר שיראה אבל מולד זקן הרי הדבר ידוע לכל, שאי אפשר להראות ולפיכך דוחין ע"כ. הרי דמולד זקן עיקרו מטעם ראה וקדש וזה זכר לקביעת ב"ד שבא"י אשר שמואל לא דקדק בו ואמר שם יכולני לתקן לכולי גולה כלומר בלא ב"ד של א"י יוכלו הגולה לקבוע קביעות ויותר מבואר ענין זה בספר כפתור ופרח רפי"ד שסדרי קביעות שלנו נוסדו על ראיית הירח בא"י. ודברי הכוזרי ידועים שהולכים עד"ז.

והנה בארץ ישראל תפסו לעיקר סוד העיבור את המולד זקן ובקביעות **א**"ד"ו היתה עדיין מחלוקת כמו שראינו מר' סימון שאמר הבו דעתכון דלא תעבדון יום תקיעה בשבת ולא ערבה בשבת ואם תדחקון עבדו יום תקיעתא בשבתא ולא ערבה. ודבר זה צריך ביאור כי אם נדחה יום ר"ה משבת ליום א' בשבת א"כ ממילא הל יום ערבה בשבת? וליכא למימר דאפשר לדחות ר"ה על יום ו' ע"ש מלפניו דא"כ הל יה"כ בא' בשבת ויהיה נגד הכלל **לא** ד"ו שהכל מודים בו? וצ"ל שכיון ר' סימון לדחות ר"ה מן המולד שני ימים עד ב' בשבת וסובר כרב הונא דאפשר לעשות שמנה מלאים ערכין ט': ובתוס' ד"ה מאי שנא, דאפשר לדחות את הקביעות שני ימים כמו שאנו עושין ב"ג"ט"ר"ד — או שר' סימון סובר כאחרים שלא הקפידו ג"כ על ד"ו — והנה כל הקביעות נוסדת על ארבע דחיות כנודע ואלו ד' דחיות תלויות בכלל **א**"ד"ו ובכלל **מולד זקן**, כי הדחייה שלישית ג"ט"ר"ד בשנה פשוטה הוא מטעם שלשנה הבאה יהיה מולד זקן. ונדחה הקביעות באופן שיהיה בין שנה לשנה יותר מד' ימים וזה נגד הכלל. והדחייה הרביעית שהיא ב' ט"ו תקפ"ט הטעם ג"כ מפני מולד זקן של שנה שעברה שראוי לדחות ויהיה פחות מד' ימים בין שנה לשנה שהוא ג"כ נגד הכלל. באופן שלפי מה שכתבתי שעיקר הכלל של מולד זקן נוסד לתכלית ראה וקדש להיות הגולה תלויה בקביעת ב"ד של א"י ולכן לא נסתפקו בא"י כלל בזה העיקר; אבל כלל **א**"ד"ו שהוא לטובת הגולה כדי שלא יהיו שבת ויה"כ סמוכין עיין ר"ה כ' ע"א אמר עולא ידעין חברין בבלאי מאי טובתא עבדינן בהדייהו (דלא קבעינו ד"ו) משום מתיא ומשום ירקא, לכן היו מסופקין בתחילה, ולבסוף נעשה ונגמר שלא לקבוע בד"ו. ועדיין חלקו בקביעת **א**' עד שלבסוף בימי אביי ורבא קבעו שלא לקבוע **א**"ד"ו אבל ר' הונא שהיה קודם לאביי ורבא לא הקפיד עוד על **א**' אבל על ד"ו אפשר דקפיד. —

ה על פי מה שאמרתי תבין ליישב סתירה רביעית והוא שבנדה ס"ז ע"ב אמר רב הונא אשה חופפת קודם לטהרתה ג' ימים כדי לשבת ושני ימים

טובים של רה״ש. ואמר שם אשה חופפת באחד בשבת וטובלת בחמישי בשבת שֶׁכֵּן **אשה חופפת בע״ש וטובלת במוצאי שני ימים טובים של רה״ש שחל להיות אחר השבת. ור״ח אמר** ... שֶׁכֵּן לא אמרינן היכא דאפשר אפשר היכא דלא אפשר לא אפשר, ור׳ **יימר אמר שֶׁכֵּן** כמי אמרינן לבד מאשה שחופפת באחד בשבת וטובלת בחמישי בשבת דבמוצאי שני ימים טובים שלאחר השבת **ליתא, דאפשר** בחופפת בלילה וטובלת בלילה. — ומבואר מזה דרב הונא ור׳ חסדא סוברים דאפשר לחול רה״ש ביום א׳ בשבת כנגד הכלל **אד״ו**, וקשה למה לא נקט רב הונא ב׳ ימים טובים של גליות? ועוד קשה דבירושלמי מגילה פ״ד ה״א איתא עזרא תקן שתהא אשה חופפת וסורקת קודם לטהרתה ג׳ ימים, ר׳ יוסה אומר כדי לשבת ושני ימים טובים של גליות ולמה לא אמר ר׳ יוסה שהיה בארץ ישראל כדי שבת ושני י״ט של רה״ש דנהג גם בא״י ולא דוקא בגלות וזה נראה קשה מאוד דרב הונא שהיה בבבל והיה לו ליקח למשל שני ימים טובים של גליות לקח המשל מב׳ ימים רה״ש שנהוג ג״כ בא״י ור׳ יוסה שהיה בא״י לקח המשל בהפך ממנהג א״י? —

ונראה ברור כי רב הונא שהיה גדול בדורו סמוך לדורו של רבינו קדוש בא״י ואחרי פטירת רב ושמואל בבבל ור׳ יוחנן בא״י, היה רב הונא נוהג שררה גם על ארץ ישראל כמבואר גיטין כ״ט: מגילה כ״ג: ובירושלמי נדרים פ״א ה״ו דרב אמי ור׳ אסי החשובים שבא״י היו כפופין תחת רב הונא בבבל. ואמר רב אסי על רב הונא בירושלמי שם שהוא רב הונא הוא **ראש לראשי מטות** פי׳ ראש לראשי א״י. לפיכך בודאי רצה רב הונא לקבוע חדשים ולעבר שנים בגולה כדרך שמואל רבו, אלא שמואל לא בלע אמרתו, יען הוא היה כפוף לר׳ יוחנן בא״י אבל רב הונא שב״ד של א״י היו כפופין תחתיו היה לו יכולת לעשות קביעות, ולפיכך השגיח שלא יצטרכו הגולה לעשות שני ימים טובים של גליות בימיו ודי ביום אחד. אבל ראש השנה שגם בא״י היה לפעמים שני ימים הניח רב הונא במנהגו. על כ׳ לקח למשל שני ימים טובים של רה״ש ולא של גליות וסובר דאפשר לקבוע ביום א׳ רה״ש. וראיה לדבר זה, שהרי רב יימר אמר שֶׁכֵּן כמי אמרינן כלומר אשה חופפת ביום א׳ וטובלת ביום רביעי שכן אשה חופפת בערב שבת וטובלת במוצאי י״ט שלאחר השבת, לבד מאשה טובלת בערב שבת וטובלת במוצאי י״ט של רה״ש **דליתא. דאפשר שחופפת בלילה וטובלת בלילה**. ודבר זה קשה עד מאד א״כ דאפשר שחופפת בלילה וטובלת בלילה למה יהיה מותר להרחיק ב׳ ימים הטבילה מן החפיפה ולא ג׳ ימים ומה בין ג׳ ימים דאסור לב׳ ימים דמותר? אלא ברור הדבר שרב יימר היה מאוחר הרבה מן רב הונא ובימיו כבר קבעו הקביעות של **אד״ו** לפיכך לא חל רה״ש ביום א׳, וא״כ אין כאן ראיה להרחיק הטבילה מן החפיפה ג׳ ימים מב׳ ימים שלאחר שבת בי״ט של רה״ש, דהא אין רה״ש חל בא׳ בשבת לפיכך אמר ר׳ יימר לבד מאשה חופפת בע״ש וטובלת במוצאי י״ט של רה״ש **דליתא**, כלומר ליתא במציאות לפי הקביעות המקובלת בימיו ולכן אפשר שחופפת בלילה וטובלת בלילה

מפני שאין לנו דוגמא להתיר הרחקה גדולה. וליכא למימר שיש כאן דוגמא משבת ושני ימים טובים של גליות? זה אינו דכיון דנקבע הקביעות וידעינן בקביעא דירחא א״כ י״ט שני של גליות הוא רק מצד מנהג, ואם כן מותר לעשות החפיפה לדעת הבבלי בי״ט שני עצמו עיין קרבן נתנאל פ׳ במה מדליקין ובנודע ביהודה מ״ת א״ח סי׳ כ״ה שמקילין בי״ט שני לענין גזרת מרחלאות בטבילה. —

אבל בירושלמי מגילה פ״ד שם דעזרא תיקן ההרחקה ג׳ ימים ואמר ר׳ יוסה כדי לשבת ושני י״ט של גליות ר׳ יוסה שהיה בא״י ולא רצה להחליט שיהיה יום שני בגליות רק מטעם מנהג אלא מצד ספק לפיכך נקט לדוגמא שני ימים טובים של גליות — והנה ר׳ יוסה זה חי בימי הגירוס של קָנסטאנטין והוא ר״י היה נכבד בעיני שר צבא הקיסר ארסקינוס Arsicinus עיין ירושלמי ברכות פ׳ אין עומדין, ולכן ראה הוא ר״י שמן ההכרח לתקן לגולה לפי שעה תיקון הקביעות. ואע״פ שמאוד חפץ בשיבת ציון ותליית הקביעות בב״ד שבא״י מ״מ לשעתו בעת זקנתו לא היה אפשר עוד, ושלח הוא לכל הגולה סדרי הקביעות וכתב הירושלמי פ״ג דעירובין ה״א ר׳ **יוסה שלח כתב להון** (לאלכסנדריא) **אע״פ ששלחו לכם סדרי מועדות אפ״ה לא תשנו ממנהג אבותיכן** כלומר מלנהוג בספקא דיומא של שני יו״ט של גליות. — ודע דבשאלתות דרב אחא שהיה בבבל פ׳ **אחרי** תפס לשונו בהרחקת ג׳ ימים הטבילה מן החפיפה כדוגמת הירושלמי שני ימים של גליות יום ה׳ ויום ו׳ ואח״כ שבת ולמה? מפני שבימי רב אחא כבר ידעו שאין הלכה כרב הונא בקביעת רה״ש יום א׳ והלכה כר׳ יימר כנ״ל.

ן ודע קורא יקר כי ראיתי משכיל אחד (פֿראנקעלס מאָנאטהעטריפֿט שנת 1857 לד 308) רצה להוכיח מרב הונא זה שהבאנו שהבבליים לא ידעו כלל מן הקביעות גם בימי אחרונים וזה אינו כי רק בימי רב הונא כאמרו דברים אלו, אבל ר׳ יימר דהוא בתראי מיאן לנהוג כר״ה מפני הקביעות וכדאמרן. — גם כתוב שם ראיה להוכיח מן הירושלמי מ״ק פ״ג ה״ה: כפיית המיטה באבל פעמים ו׳ פעמים ה׳ פעמים ד׳ ג׳ ימים, כילד י״ט לאחר שבת ד׳, שני ימים של רה״ש אחר שבת ג׳. וקצר החכם הנ״ל שראש השנה הוא מיד אחר שבת והוכיח מזה דלא ידעי בא״י מקביעות ע״פ **א״ד״ו** וזה אינו, דשם אין הכוונה ראש השנה היה מיד אחר השבת ביום א׳ כי אם באמצע השבוע, וראיתי עוד שם בשם החכם גרעטץ שואל איך אפשר שבימי ר׳ יוסה כבר שלחו סדרי הקביעות לגולה והלא מבואר בירושלמי סנהדרין פ״א ה״ה ר׳ חגי פתח (בקידוש החודש) ר׳ יונה ור׳ יוסה חותמין א״כ בימי ר״י קדשו עוד בא״י ע״פ ראייה, ואיך שלחו לגולה סדרי מועדות? ורצה חכם זה להוכיח מזה שהכוונה במה ששלחו לאלכסנדריא סדר הקביעות דוקא על שנה אחת ולא על להבא — ולי נראה באמת דמירושלמי סנהדרין שם מוכח לכאורה ההפך, כי שם התחילו לחשוב ג׳ דורות, ר׳ יוחנן ור״ל חותמין ור׳ חנינא פתח, רב אמי ורב אסי חותמין אלל ר׳ אבא בר זבדא. וסיימו ר׳ יונה ור׳ יוסה חותמין

אלא ר' חגי, וק' למה לא הביאו עוד חותמין אחרים אחר ר' יונה ור' יוסה? בע"כ משום דאז בימי ר' יוסה נסתם החזון ונפסק הקידוש ע"פ ראייה, ולכן הוא ר' יוסה הוכרח לשלוח סדר כל המועדות לגולה בסוף ימיו — גם בירושלמי (מגילה פ"א ה"ג) אמר ר' יוסה על המשנה חל להיות (פורים) בשבת כפרים ועיירות גדולות מקדימין ליום הכניסה, האיך עבדין עובדה? אמר ר' יוסה לית אפשר דיחול פורים בשבת (דא"כ יום כיפורים בערב שבת ולא אפשר לפסוק כמשנה זו) והזר ואמר ואם אפשר עבדינן כמשנה להקדים הקריאה, כלומר אחר שכבר בטל דין קידוש ע"פ ראיה, אין הלכה כמשנה, אבל אם יהיה אפשר בימי רוח והלכה, אז יחזרו עטרה ליושנה ויחול פורים בשבת ומקדימין, ושם פ"ג ה"ד רב אבא בריה דר' פפי: הגע עצמך שחל להיות בשבת? אמ"ל ולא אתותב לך דלא אפשר ואם אפשר אז איחור הוא לעיירות. מכל זה מוכח שמתחלה לא היו בקיאים בקביעות מפני קידוש ע"פ ראייה ובימי ר' יוסה התחילו להיות בקיאין בגולה ע"פ סדרי הקביעות והמועדות. ועדיין קוו שירחם ד' על עמו ויבנה ציון ועריה ע"כ הסתירו סוד העיבור שלא יחשוב כל חכם וחכם כנפשו, ולא יהיה שום פירוד ומחלוקה בקביעות. והנה (בערכין ט' ע"ב) אמר ר' אדא בר אהבה לרבא אחרים מכילא אתא לאשמעינן, כלומר אחרים שהשוו מידותיהן והשבו אחד מלא ואחד חסר באופן שאין בין רה"ש לרה"ש רק ד' ימים לבד, מפני שחשבו תמיד בדרך אחד הימים ולא השעות א"כ מכילא אתא לאשמעינן ותו לא? והשיב רבא אחרים הא קמ"ל דלא בעינן מלוה לקדש ע"פ ראייה, כלומר אנו אין לומדים משיטת אחרים רק דבר זה דלא בעינן דוקא הקידוש ע"פ ראייה רק החשבון וזה מפני שבימי אביי ורבא נפסק הקידוש ע"פ ראייה בא"י כאשר כתב הרמב"ם ה' ק"ה פ"ה ה"ג וז"ל בימי חכמי הגמרא עד ימי אביי ורבא על קביעת א"י היו סומכין. ובערכין שם מתקיף לה רבינא על אחרים והאיכא יומי דשעות ויומא דשלושים שנה כלומר אע"ג דאנו סומכין על החשבון ולא בעינן קידוש ע"פ ראייה כאחרים; מ"מ בזה לא נעשה כאחרים רק ראוי לדקדק בחשבון השעות והחלקים כי בזה אנו מקיימין סוד העיבור שהוא הלכה למ"מ לדעתי דרך כלל שיחשבו בדקדוק (עיין ע' סוד העיבור) באופן שנתברר לנו שמימי אביי ורבא ולהלן התחילו הבבליים לקבוע קביעות ברורה בלא קידוש על הראייה ולקחו להם ליסוד את הכללים הראשים מן חכמי א"י לדקדק בצירוף השעות והחלקים לימים שלמים ולדקדק מאוד בחשבון מהלכי המאורות כפי יסודי חכמה והמציאות ולא כאחרים אשר חשבו חשבון פשוט ושוה תמיד מלא וחסר, וכאשר עשו תחלה הגליות כפי תוספתא דערכין פ"א, אלא ע"פ ידיעה ברורה במעמד ומלך הכוכבים לקיים דברי הכתוב להיות עם חכם ונבון בעיני העמים, על ידי החשבון בתקופות ומזלות שבת ע"ה ע"א ושמרו הבבליים כלל היותר גדול והוא דין מולד זקן לזכר הקביעות ע"פ ב"ד של א"י בראייה חושית וגם לקחו את הכלל **לא א"ד"ו** ראש לטובת הבבליים שלא יחולו יהכ"פ ושבת סמוכין, ולא יחול יום ערבה

בשבת (עיין להלן) והרמב"ם הק"ה ספ"ז כ' דטעם שני דברים אלו הוא כדי שע"י חשבון זה יבואו הירח והשמש לקיבוץ אמיתי וחולק עליו הראב"ד בזה מן הגמרא דר"ה כ' ע"א דמבואר שם שמטעם ירקא ומתיא הרחיקו את יום הכיפורים משבת לטובת הבבלים? ולדעתי נראה כי ענין ירקא ומתיא יש בו רמז על הכרת החיים והבריאות בכלל, כי אם יחול יוהכ"פ סמוך לשבת וישבתו ישראל שני ימים סמוכים, תהיה השביתה המרובה והארוכה זאת, לגירעון בחוק טבע האדם, ולא יהיה קדוש ה' יוהכ"פ מכובד כראוי ויחסור הליחות הכללי, ירקא, והחיים הברואים לעשות בשמחה, רק יהיה זה טורח ומשא לנפש האדם (טעדטונג דעס גייסטעס). גם נהגו עוד חכמים אמתיים להסתיר הקביעות וכללי החשבון למען לא יעשו ישראל אגודות אגודות וכל אחד יחשוב לבדו לפי חכמתו, כמו שאמרו סנהדרין י"ב ע"ב **חשובי מיחשבי גלוי לא מגלי אלא בזמנו** עיין תוס' שם, ותבין בזה דברי התוספתא סנהדרין פ"ב אשר הובאת בגמרא שם אבל לא בשלמות, וזה לשון התוספתא: אין מעברין שנה אחר שנה, רבי שמעון אומר מעברין שנה אחר שנה, אמר ר"ש מעשה בר' עקיבא שהיה חבוש בבית אסורים ועיבר שלש שנים זו אחר זו? אמר"ל משם ראיה? ב"ד היו יושבין ומחשבין אחת אחת בזמנו. ובגמר' שם י"ב ע"א יש נוסחא מוספת שאין מעברים שלש שנה זא"ז קודם ר' שמעון, וקשה מאוד אם אין מעברין שנה אחר שנה כ"ש שאין מעברין שלש שנים זא"ז? ונראה הכוונה פשוטה והוא, כי הראשונים חפשו אחר מעלות להשוות הזמנים ולכן נהגו תמיד במשך ג' שנים לעבר שנה אחת להשוות מרוצת הירח עם שנת החמה כי בשלש שנים עולה מה ששנת החמה עודפת על שנת הלבנה לערך שלשים יום ולא הקפידו על תוס' יום או שעות, רק לעשות השואה כללית לשנות החמה עם שנות הלבנה וכן נהגו באומות, באופן שלא היו מעמיקים בחשבונות, ואם היו ישראל נוהגין ככה, היה זה הירוס ופירוץ בדת, כי כל מדינה ומדינה או אפילו כל עיר ועיר יחשבו על דרך פשוט זה, ויפסוק האגוד השלם שבין הגולה לא"י לפיכך הוצרכו לחשבון יותר עמוק אשר לא יהיו בקיאים בו רק החכמים מלויינים שיושבים כסאות למשפט בא"י כדי שמשם תצא תורה כוללת לכל אומה הקדושה, בחשבון המועדות והזמן. ומנהג זה לשמור אגודה שלמה, לבלתי תתפרד החבילה ולא יעשו ישראל אגודות אגודות מיני משה למדו ולפיכך מצד זה ענין העיבור הוא סוד מסור והלכה למשה מסיני כלומר לדקדק בחשבון זה הדק היטב באופן המועיל לאחדות האומה, ויבואר אי"ה בערך סוד העיבור.

ועתה הדבר ברור שדקדקו בזה לומר אין מעברין שנה אחר שנה כלומר שתי שנים רצופות כי זה הוא נגד החשבון הפשוט והכולל, יען כי בשתי שנים לא יעדוף כל כך שנת החמה על שנת הלבנה, והיה א"כ ראוי ליסד לעבר על כל פנים בכל ג' שנים בדרך חשבון פשוט מעיקרא ולנהוג כדרך הערביים (עיין ערך זמנים) לעשות עיבור בבל

ג' שנים ובזה יהיה די תמיד ע"כ גזרו שלא לעבר ג' שנים זה אחר זה, כלומר לא יעברו המחשבים בכל ג' שנים שנה אחת, כדי לבוא לחשבון ברור, כי מכח זה בהכרח יחדלו חכמי א"י לחשוב חשבונות ויהיה סוד העיבור פרוץ ומרובה על העומד, כנגד הכלל שכל הגולה יהיו עיניהם צופות לארץ הקדושה. — על כן שאל ר' שמעון ומעשה שעיבר ר' עקיבא שלש שנים זא"ז בבית האסורים כלומר ר"ע עשה חשבון פשוט עד"ז לעבר תמיד בכל ג' שנים שנה אחת ? ותירצו ב"ד מחשבין אחת אחת בזמנו כלומר החשבון גופו מותר אבל לא הוצאת החשבון מן הכח אל הפועל רק הב"ד שבא"י יהיו קובעים כפי החשבון כל אחת ואחת בזמנו, ולא יהיו ידי הכל ממששין בחכמת החשבון הפשוט וזה ברור בכוונת התוספתא. — ועיין תוספתא נגעים פ"ט: רבי סובר שנה האמורה בתורה היא שס"ה ימים בשלמות ורבנן סברי מר"ח ניסן עד ר"ח ניסן ומתשעה באב לת"ב והדבר סתום לכאורה כי מה לתב"א עם ר"ח ניסן ? ועוד במה נחלקו רבי ורבנן ? אולם הדבר מובן ע"פ האמור בפשיטות, כי באמת רבי כיון להורות שימנו ישראל בכלל את השנה לשס"ה ימים, כפי מרוצת החמה, אבל א"כ יהיו הדברים כפשוטן (עיין ערכין ל"א ע"א ורמ"ם ו' ע"ב). כי אם כן ידמה המון שאין עוד לדקדק בחשבון הקביעות המשוכה משנה לשנה בהכרת החכמה המסורה להנהיג כל ישראל באגודה אחת, ע"כ הוסיפו רבנן להורות חשבון קביעות בדרך אשר ממנו יבואר, כי ביום זה גופו שחל א' בניסן תשעה באב כמו שהיא אצלנו, וזה רמז נפלא על מעמד ישראל והאחדות האומה בין בימים טובים ושלום ארץ ישראל, ובין בגולה — כי ר"ח ניסן הוא סימן הגאולה ותשעה באב הוא סימן הגלות, ובשני אלו שוין כל ישראל להיות אחד לא יפרדו. לפיכך צריכים אנו לחשבון יותר עמוק שיהיו תמיד חלים שני אלו ביום אחד כלומר להחזיק במקום הקדושה ומקור כהונן לבית ישראל עד עולם בכל לער וריוח ע"פ קביעת הזמנים . . .

מבואר מזה שעיקר כוונת סוד העיבור היתה להחזיק ביסוד אחד אשר כל בית ישראל במקומות ומושבותיהם המפוזרות נבנה עליו. והבבליים אשר לבם היה תמים עם סוד זה החזיקו מאוד בכללים המסורים על יסוד זה, חוץ משמואל עם כל לדקתו וחכמתו הנהיג במידת הנכיה ולא לכבוד נחשב לו זאת, אדרבה בשעה שנשבו בנותיו של שמואל אמרו בא"י כי זה בא לו מגלל טעותו אשר טעה בטעות הנכיה ירושלמי כתובות קפ"ב, ויתכן מאוד שבעבור זה בחרו ג"כ בקביעות לא אד"ו ראש ולא בד"ו פסח להורות על קדושת ישראל בעדות נאמנה, כי שני פעמים נתפרדה הקבילה באמלעות השבות החגים וחילוק המועדות אשר על ידם נתחלק כל עם ישראל לחלאים, פעם ראשונה בבית ראשון על ידי ירבעם שחטא והחטיא רבים לחוג חגים בחודש אשר בדא מלבו למען לא ילכו ישראל לירושלים ותתפרד הקבילה, מלכים א', י"ב. ובבית שני על ידי הבולרים שהתחילו לחדש חג ביום א' בכל שבוע. גם יום ד' ויום ו'

היה אצלם קדושים כידוע לכל מבין וקורא בספריהם שבשלשת ימים אלו בשבוע יום א' ד' ו' = **אד"ו** קדושים יקראו, ואע"פ שהנוצרים הראשונים עדיין חגגו חגים אחרים עם כלל ישראל ותפשו בחשבון, ובקידוש ב"ד של א"י בכלל לחוג את חג הפסח בזמנו; אבל מימי קָנסטנטינוס הקיסר הראשון אשר התנצר, נעשה לחוק שלא ישמעו עוד הנוצרים לקביעות ישראל ויעשו להם חשבון מיוחד לחוג חג הפסח בדרך מופרש מן ישראל להיות ידם על עליונה. לפיכך באותו זמן שהוא זמן אביי ורבא תפשו לכלל בבני ישראל לא אד"ו ראש כדי שלא לנהוג במנהג הנוצרים במועדים וכן לא בד"ו פסח להורות שלא כל אחד יבדא מלבו חודש אחד כאות נפשו ע"ד ירבעם שהחטיא רבים. — ואפשר עוד שרמזו עם אד"ו על חשבון ר' **אדא** שנקרא תקופת ר' **אדא** אשר דקדק בחשבון העמוק לחשוב שעות וחלקים שלא כאחרים ערובין ע': וכאשר נהג רבינא אחריו שם. — באופן שהדבר ברור שבימי אביי ורבא, נקטו רשות מן הלל הנשיא שבא"י ליסד קביעתו לכל הגולה בדרך עמוק ומסוכה מכל העמים לשמור האחדות והיו עוד קצת פקפוקים בדבר, כי לא אפשר להכניס תחת כלל אחד את רוב החשבונות שהיו אז בין חכמי ישראל, ורק לאט לאט דקדקו יותר, עד שאפילו בזמן חתימת התלמוד לא נתפרסם החשבון להמונים, ואפילו בימי ר' שרירא גאון ועוד בימי התוס' נראה שהוסיפו לתקן בחשבון כולל וברור עיין ערובין ט' שם תוס' ד"ה א"כ שבימי הגאו' היו עושין ה' מלאים ואח"כ יסדו שלא להוסיף על ז' מלאים בשנה — ויבואר אי"ה דבר זה עוד בערך ביתוסי' ובערך בר יוכני ובערך בייתוסים והרוב בסוד העיבור ובערך תקופה ע"ש.

ז אחר הדברים האלה ראוי שאעריך לפניך מה שדברו חכמים בנדון זה לענין ההפרש שבין יום טוב ראשון לי"ט שני ונבוא לביאור דברי הירושלמי בשלימותם עירובין פ"ג ה"א שנייכנו למעלה וז"ל: ר' אבוהו אזל לאלכסנדריא ואטעינן לולב בשבתא שמע ר' מיימר מן מי יכול ר' אבוהו בכל שתא? ר' יוסה שלח כתב להון: אע"פ שכתבו לכם סדרי מועדות אל תשנו ממנהג אבותיכם נוחי נפש. בפירוש דברים אלו נדחקו רבים כי בכל הפירושים שראיתי נראה שפירשו, כי בני אלכסנדריא מעולם נטלו לולב בשבת לפי שר' אבוהו הודיע להם קביעת החודש ולא הוצרכו לחוש לספקא דיומא, ולשון שמע ר' מיימר מן פירשו דרבי אמר מי יכול ר' אבוהו להודיע בכל שנה את הקביעות. וזה קשה מאוד (א) לשון **אטעינון** משמע בהפעיל שרבי אבוהו גרם זאת שנטלו לולב בשבת (ב) מה זה שמע רבי איזהו רבי והלא רבינו הקדוש לא היה עוד בימי ר' אבוהו? (ג) מה ששלח רבי יוסה לבני אלכסנדריא נראה כמעשה לסתור, וזה יקשה עוד יותר לפי מה שפירש בעל ערך מילין לד 102 שהכוונה עם סדרי **מועדות** לא על הקביעות, כי אם על מנהגי בית הכנסת וסידורי תפילות, וזה בלתי מובן ויש בו סתירה מיניה וביה כי אם שלחו להם עתה

מנהגי בית הכנסת א"כ מגילה חדשו עתה דברים שלא ידעו מקודם ואיך א"כ שייך לומר אע"פ ששלחו לכם סדרי מועדות אל תשנו ממנהג שלא הולרכו בע"כ לשנות מנהג אבות ולהתנהג כפי המנהגים ששלחו להם עתה?

ואפילו לדעת המפרשים שהכוונה על הודעת החודש באמצעות השלוחים והוכרח ר' יוסה להזהיר שאע"פ ששלחנו לכם סדרי מועדות ע"י שלוחים לא תשנו לנהוג יום אחד, רק ב' ימים כמנהג אבותיכם, קשה מה יום מיומים למה הזהיר דוקא ר' יוסה בשעה זו ובזמן ההוא והלא תמיד ומקודם שלחו שלוחים, והיה לו לכתוב אע"פ שרב אבוהו התיר לכם ליטול לולב בשבת, אני כותב לכם אל תשנו ממנהג אבותיכם? —

לבאר כל זה נראה כך: רב אבוהו נהג בימיו עוד בא"י ליטול לולב בשבת אפילו בי"ט ראשון, כי הגזרה שלא ליטול לולב בשבת גזרו האמוראים בבבל ואמר, סוכה מ"ג. שבעבור שאין הלולב דוחה שבת בבבל גם בא"י לא ידחה שבת וטעם הענין הוא פשוט, כי לא נכון הוא לגזור על נטילת לולב בי"ט ראשון מפני שבודאי לא יקילו המון בקדושת שבת מחמת היתר נטילת לולב. אפס מפני שבגולה הנהיגו בי"ט שני מכח ספק, ראוי לגזור על נטילת לולב מפני שהחשיבו הדבר כספק, ואי כדחה שבת מפני ספק מלוה יהיה זה קולא גדולה — ולכן כאשר בא ר' אבוהו לאלכסנדריא מגילה אז לכבודו של ר' אבוהו יכלו הכל ליטול לולב כי ר' אבוהו בע"כ הולרך ליטול לולב כמנהג מקומו. ולכבוד הגדול גם בני גולה נגררים אחריו וע"כ אטעינון ר' אבוהו כלומר הוא היה המתיר יען שהיה אצלם ונהג כמנהג א"י. ואז שמע רבי מימר מן מי יכול ר' אבוהו כל שתא כלומר שמע ר' אבוהו שנקרא שם רבי, אומר מאן דהוא כמתניה ושואל: למה זה תתירו ליטול לולב ולשנות המנהג לכבוד ר"א מי יכול ר' אבוהו להיות אצלכם בכל שנה, וע"כ תשובו ותחזרו למנהג ישן בכל הגולה? וע"כ מסיים הירושלמי כי ר' יוסה באמת שלא להון אע"פ ששלחו לכם סדרי מועדות כלומר שאתם בקיעין ע"פ חשבון אפ"ה מנהג אבות במקומו עומד ואסור ליטול לולב בשבת. סמוכין לדברי אלו תמלא בירושלמי שם ה"ע כי ר' יוחנן אמר על פסוק כרמי שלי לא נטרתי, מי גרם לי להיות משמרת שני ימים בסוריא? על שלא שמרתי יום אחד בא"י, סבורה אני שאני מקבלת שכר על שני ימים ואיני מקבלת שכר אלא על אחד. הנה לך שר' יוחנן רבו של ר' אבוהו סובר שהגולה אפילו הסמוכה לא"י כסוריא דודאי מגיעים שם שלוחים היו נוהגים ב' ימים, ובודאי עוד מימי עזרא כמבואר בירושלמי מגילה שלייכתי למעלה שעזרא תיקן שתהיה אשה חופפת וסורקת ג' ימים קודם לטבילה כדי לשבת ושני י"ט של גליות, וא"כ שעזרא תקן זאת בימיו ובודאי כל הגולה אפילו הסמוכין לא"י וכן בא"י גופה בהרבה מקומות, נהגו מאז שני י"ט מטעם ספקא דיומא, בשעה שהיה באמת ספק כגון בזמן שהיה החרם והמסגר בבבל וכדומה, לפיכך בא"י חשבו חיוב שביתת י"ט שני רק מטעם ספק, ומשעה שהיה הקביעות מבורר באין ספק, אין כאן עוד קבלת שכר, רק על יום

אחד, כי ב' ימים טובים קדושת אחת היא וכדעת אביי בביצה ד' אבל ר' זירא חלק ואמר, שהיום י"ט שני הוא קדושה בפ"ע מטעם מנהג אבות ולפיכך ראוי לקבל שכר על שני ימים אחד מצד קדושת י"ט, ואחד מצד מנהג אבות ושתי קדושות הן ולפיכך ר' אבוהו תלמידו של ר' יוחנן התיר לבני אלכסנדריא ליטול לולב בשעה שהוא אנלס אבל ר' יוסה סובר כאביי דקדושת יוע"ם מטעם מנהג אבות היא ונוטלים עליה שכר בפ"ע, לפיכך הזהיר לקיים מנהג אבות לזכר עולם וכמו שמפורש יותר ירושלמי פסחים פ"ה אל תשנו ממנהג אבותיכם כי כל הדברים מנהג ועיין תענית פ"א ה"ו בירושלמי כלומר עיקר גדול הוא לנהוג בכל הדברים כמנהג אבות:

ח הן במשנה שאסרה תקיעת שופר בגבולין בשבת רה"ש כ"ט ע"ב ונטילת לולב בשאר ימים חוץ מי"ט ראשון סוכה מ"ב: וקריאת מגילה בפורים שחל בשבת לא נתנה המשנה טעם ובגמרא רה"ש שם בירושלמי ובבבלי כאמר בשם לוי טעם מושכל מאוד: כתוב אחד אומר זכרון תרועה וכתוב אחד אומר יום תרועה כיצד? כאן בר"הש שחל להיות בשבת וכאן שחל להיות בחול, כלומר אבל תקיעת שופר יש שני דברים הכוונה והשכל עם המעשה בגוף, ואם ישתדל אדם תמיד לעשות המצות באברים דרך מצות אנשים מלומדה בגוף בלא כוונה ברוב הימים נשכח הטעם ושכל המצוה בחכמה עליונה, לפיכך אמרו: בשבת המצוה זכרון תרועה כלומר לזכור בשכל ענין התקיעה שהיא מורה על שהשם ברא בזמן ההוא את העולם, והוא הוא המחדש, לפיכך השבת מזכיר זכירה זו בשכל ולא בעי תקיעה. אבל ביו"ט שחל להיות בחול דין הוא שיפעול אדם בגופו פעולות המכשירות אותו לקבל טהרה ויהיה יום תרועה ממש. ועל זה רומז שם בבבלי תקיעת שופר חכמה ואינה מלאכה, כלומר עיקר חיוב התקיעה הוא ענין חכמה ולא מלאכה גופניית בלא שכל וטעם היא, והמשכיל ימלא בזה להבין מה שאמרו שם: ועוד הא לאו מלאכה היא דאצטריך קרא למשרי אשר הוא מוקשה. —

אכן רבה בבבל נתן טעם לאסור בשבת שופר לולב ומגילה משום דהכל חייבין ואין הכל בקיאין וחיישינן שמא יעבירנו*) — ושאל הת"ע ברים מגילה א"כ יהיה אסור הקריאה בס"ת בשבת מטעם זה?

ונראה כי הנה הרי"ף ברים מגילה כתב לאסור שופר בשבת מטעם א' שמא יעבירנו, ב' מטעם האמור בש"ס סוכה מ"ג: משום דאין אנו בקיאין בקביעא דירחא וזה קשה מאוד כאשר כבר נתעוררו המפרשים למה זה הרכיב הרי"ף שני טעמים אלו לענין שופר ג"כ כי אפילו אם בקיאין היו בקביעא דירחא, הלא שפיר כאשר מטעם שמא יעבירנו? ועוד

---

*) בטבילת כלים בשבת ביצה י"ח ע"ב וכן במגילה ד' ע"ב חולק ר' יוסף על רבה בטעם שמא יעבירנו אבל בלולב ושופר מודה וזה צריך טעם? ונראה מפני שטבילת כלים וקריאת מגילה לא נראים כעובדא דחול ולא שייך לגזור שיסכחו שבת החמור עבורם עיין לאלן אבל לולב ושופר שנראים כעובדא דחול אם נתירם בשבת ידמו כי השבת נדחה לגמרי — ועוד בטבילת כלים דרך היחיד הוא טובל יזכירוהו אחרים ששבת הוא ולכן לא קשה קו' הר"ן על מילה בשבת לגזור שמא יעבירנו? דדוקא בלולב ושופר שרבים טרודים שייך לגזור ולא ביחיד.

דגבי מגילה לא שייך בכלל חשש ספק קביעות הירח דמה איסור יש בקריאה? ונראה לי דהרי״ף סובר דעיקר טעמא דרבה דחיש שמא יעבירנו הוא מטעם דיש ספק מצוה, דאלו היינו בודאי בקיאים בקביעא דירחא אז לא היינו חוששין שמא יעבירנו שהרי גם אם יעבירנו לא יעשה איסור תעלת שהרי טרוד בדבר מצוה ועשה מצוה פטור כדאמר ר' יוסי סוכה מ״א י״ט ראשון שחל בשבת והוציאו את הלולב פטור מפני שהוציאו ברשות; אבל במקום שהוא עדיין ספק אם יש מצוה, אז יש לחוש לשמא יעבירנו, ולפיכך לקח הרי״ף שני טעמים אלו כחדא. ובמגילה ודאי לא שייך טעם זה שהרי אפילו בזמן המשנה אסרו לקרות המגילה בשבת ואפילו בארץ ישראל דבקיאין היו? אע״כ צ״ל הטעם במגילה דאסורה לקרות בשבת מטעם דאין קורין בכתבי קודש בשבת אלא מן המנחה ולמעלה עיין ר״פ כל כתבי בבבלי וירושלמי — ולמה א״כ אמר רבה גזרה שמא יעבירנו שלא ידעו מזה בא״י כלל דהרי לא חששו בלולב לטעם זה בי״ט ראשון? לכן האמת ע״פ ירושלמי רה״ש שהבאתי למעלה בטעם של לוי, דבשבת אסור לתקוע מטעם זכרון תרועה ולא תרועה ממש, ושואל הירושלמי א״כ במקדש ג״כ יהיה אסור לתקוע? והשיב דכתיב **באחד בחודש** כלומר מפני שבמקדש יודעין בבירור שהוא ודאי רה״ש לפיכך מצוה לתקוע, ושואל שוב א״כ בכל מקום שיודעין החודש יהיה מותר לתקוע? והשיב כתיב והקרבתם דוקא במקום קרבן כלומר כיון שמקריבים קרבנות ברה״ש ובשבת, א״כ קל וחומר לתקיעה שאין בה חשש עובדא דחול, אבל שלא במקדש דאין כאן קרבן ולא כהנים זריזין, ויש לחוש שע״י התקיעה ידמו כי השבת הוא דבר קל נגד קדושת י״ט של רה״ש. מוכח מזה דאפילו במקום בקיאין שייך ענין חילול שבת במצות אחרים, וכמו שאסור לקרוא המגילה כדי שימנעו העם דרשות ומוסריות ולא יקראו בכתבי קודש, להורות כי הקדושה של עצם היום היא העיקר' ויותר נכבדה מן כתבי קודש, כי השבת חמורה ושקולה כנגד כל המצות, כן אסור לתקוע. ואם כן נראה ברור כי מה שאמר רבה גזרה שמא יעבירנו ולדברי רי״ף לא חיישינן חשש זה רק במקום שאין בקיאין, הכוונה לפי עומק הענין שיעבירו השופר והלולב והמגילה ד' אמות ברשות הרבים כלומר שיעשו פרסום לדבר כאלו המצות האחרים המורים וגדולים יותר מקדושת השבת בשבת שהוא כולו טוב. ולפי״ז אין תימה עוד מדוע נגררים בני א״י אחר בני בבל לאסור נטילת לולב בשבת אפילו בזמן הזה שבקיאין בקביעות, סוכה מ״ג ע״ב, ולענין י״ט שני איכו כן אלא בבבל עושין י״ט שני מכח מנהג ובא״י לא? כי באמת עיקר טעם איסור סוכה שופר ומגילה בשבת הוא להורות כי השבת חמור מכל המצות ואין עושין מצות חבילות, אבל בדין י״ט שני שהוא רק מטעם מנהג לא שייך כלל בא״י — ומטעם זה לא שייך לגזור בקריאת התורה גם בבבל.

אם כנים דברי אלו נקל לנו לבאר על פי זה דברי השאלתות בפ' ויקהל סי' ס״ד הסתומים מאוד וז״ל: **זה ששנו חכמים חל להיות בשבת (פורים) בזמן הכמים ראשונים שהיו בקיאין בחשבון מולד**

הלבנה, ובדקדוק סוד העיבור היה יום ערבה בא בשבת ופורים בשבת ומקרא מגילה בשבת (?) ומוציאין לולב ותוקעין בשבת שחל רה"ש. אבל היום שאין חכמים בקיאין בחשבון תולדת לבנה ובדקדוקי סוד העיבור, גזרו חכמים שלא להוציא לולב בשבת, וכן בשופר ומגילה אמר רבה גזרה שמא יעבירנו — דברים אלו אין להם שחר וכבר עמד עליהם הגאון בעל שאילת שלום והקשה שהרי מקרא מגילה אף ביומי חכמים ראשונים היה אסור בשבת ואני אצרף לזה להקשות: והרי שופר נאסר במשנה בגבולין? ועוד קשה שהרי השאלתות פסק בסימן מ"ו אנו היום בקיאים בקביעא דירחא והוא סותר במסקנת הש"ס ביצה ד' ד': ולמה א"כ חזר מדבריו? והגאון רי"ף בש"ס טרח ליישב ולא יישב כלום ואמר בסוף דבריו ז"ל: סוף דבר דברי השאלתות אית בה עמקות גדול — ולא הודיענו מה זה?

אבל לפי מה שבארתי למעלה, הרי"ף והשאלתות לדבר אחד נתכוונו להסביר גזרת רבה שמא יעבירנו על פי מה שאין אנו בקיאין, כלומר חכמים ראשונים שהיו בקיאין בסוד העיבור ובדקדוקי מולדות ולא היה הדבר להם כסוד רק דבר ברור ומבורר לכל, ואין כאן הכרח לעשות גדרים לשמור קדושת שבת באופן המורה לנו לדחות מפניה שאר מצות כי רוב בקיאים היו, וידעו מה בין שבת לקידוש ב"ד — אבל משהתחילו הדורות להתמעט בחכמה אפילו ביומי המשנה והוצרכו להסתיר ענינים קדושים ולכסותם במלבוש הסוד, כדי שלא יפרצו פרץ על פני פרץ. ואז ממילא הוכרחו לגזור על עשיית מצות אחרים בשבת וקריאת המגילה כדי שידעו ההפרש בין שבת לחול, ושאר מצות, ולא יבטלו קדושת השבת והשביתה מפני קדושת מצות י"ט בתקיעה ולולב. ואף כי אנחנו היום בקיאים בקביעות מ"מ רק החכמים בקיאין בסוד העיבור ועדיין הדבר סוד להמון עם וראוי לשמור משמרת הקדמונים לבלי יקפצו על הרי היתר וידלגו על גבעות המורה שקר ומקלו יגיד לו. וזה באמת עומק הלשון אנן אין בקיאין בקביעא דירחא סוכה מ"ג כלומר ההמון בכלל אינן בקיאים אבל חכמים בקיאים ובסודם תבוא נפש כל המון הכרוך אחריהם לשמור באגודה אחת כללי תורה ויראה —

עתה אביא סמוכין לכל מה שאמרתי. בירושלמי מגילה פ"ג ה"י רב כהנא בר יעקב בעי: הגע עצמך שחל ט"ו (פורים) להיות בשבת לקרות במגילת אסתר אין את יכיל שאין קורין בכתבי קודש בשבת אלא מן המנחה ולמעלה ובירושלמי שבת ר"פ כל כתבי יש שני טעמים לאיסור קריאת כתבי קודש. (א) מפני ביטול בית המדרש כדי שישמעו העם הדרשה ויטו אוזן לדרכי חכמת התורה במושכלות בלא מעשה. ומטעם זה אע"פ שאין קורין בכתבי קודש בכל זאת מותר לדרוש מכתבי קודש ומגילה ולחקור בעיון המושכלות שיש בהם. (ב) כדי שיאמרו ההמון בכתבי קודש אין קורין כ"ש שאין קורין בשטרי הדיוטות, ומקיים הירושלמי הדא אומרת משנה קודם למקרא

כלומר השינון בטעמי תורה הוא הטוב יותר מן הקריאה בכתבי קודש בלא טעם וסברא, ועיין בבבלי שם קי"ז ע"ב. מבואר מזה שעיקר איסור קריאת המגילה בשבת מטעם שילמדו לדרוש את ד' בעיון וזכות השכל וישבתו יום זה מן מלות האברים וקריאת השפה בלא שכל ותבונה, ורק העיקר להגביה לב לדרכי ד' לאהבה אותו וללמוד ליראה אותו כל הימים. —

ובירושלמי סוכה פ"ה ה"א אמר ר' יוחנן לר' חייא בר אבא (שהיה מבבל) **תרין מילין סלקון בידוכון: מפשיטותא דתעניתא, וערובתא דיומא שביעאה ורבנן דקסרין אמרין אף הדא מקזתא — ר' סימון מפקיד לאילון דמחשבין הבון דעתכון דלא תעבדון לא תקיעתא בשבת ולא ערובתא בשבתא ואין אדחיקתון עבדין תקיעתא ולא תעבדון ערובתא** לבאר דברים אלו כלאו גדולי חקרי לב כי מה זה פשיטותא דתענית? ומה זה מקזתא ואיזה ייחוס והמשך יש למאמר זה של ר' יוחנן דברי ר' סימון? ואני כבר הקשתי ג"כ למעלה על זאת העצה שיעץ ר' סימון, כי אם לא יעשו רה"ש בשבת א"כ נדחה ליום א' ויהיה ערבה בשבת ועיין מה שתרצתי על זה. אבל הדבר קשה עוד מדוע ידקדקו יותר למנוע ערבה בשבת מן התקיעה, אדרבה הסברא תחייב להחמיר יותר שלא יהיו תוקעין בשבת מלמנוע זכר ערבה ביום השבת שאפשר בראיה בעלמא להעמיד מורביות סביב המזבח עיין סוכה מ"ג ע"ב בגמרא ותוס' ד"ה לא אקלע?

ונראה בפשיטות כי ר' יוחנן שפך שיחו לפני תלמידו ר' חייא בר אבא שבא ללמוד לפניו מבבל וגילה לו כי ג' ענינים למדו בני ארץ ישראל מן הבבליים (א) פשיטות התענית כי הגזרה לצום ד' צומות מגזרת בבל אחר חרבן ראשון ודניאל גם תעניותיו בבבל ור' זירא למד מדניאל ליתן דעתו להתענות בבבל עיין ירושלמי תענית רפ"ג ובבלי שם א': (ב) ענין ערבה בשביעי של חג הוא דבר שהביאו בני גולה מבבל עיין סוכה מ"ד דלהון אמרי דלהון היא (ג) מקזתא הוא הרגילות להקיז דם בכל חודש הוא דבר אשר למדו בני א"י מן הבבליים עיין שבת ק"ח האריכו הבבליים מאוד בחיוב הקזת דם ולא נמצא שחכמי א"י נהגו בזה מקודם. ובספר היונה ד' 19 מובא בשם וואָלף סימן 2130 שיש ברומי בוואַטיקאַן ספר אחד משמואל ירחינאי על הקזת דם, והתחלתו אמר שמואל פורקא דדמא חד בשבת. א"כ מבואר שר' יוחנן עם רבנן דקסרין חשבו מה שלמדו בני א"י מבבל ושמו ג"כ ענין ערבה בין מנהגי בבל, ובירושלמי רה"ש פ"ד ה"א אמר ר' יונה ואותי יום יום ידרושון **זו תקיעתא וערבה** כלומר שההמון מחשבין מאוד שתי מלות אלו וכאשר עוד היום אפילו הנשים שאינן מחויבות באין ודוחקין עצמן לשמוע קול שופר שמתיראין מאימת הדין ברה"ש, וכן מדקדקין הרבה ביום הושענה רבה מפני שהוא גמר דין, ויהיה א"כ תקיעתא תחילת דין וערבה סוף דין אשר מפניהם ידרשון שני ימים אלו וזה יום יום ידרושון כלומר שני ימים. —

מעתה ברור הדבר שכוון ר' סימון לומר (אחר שמעתנו כי ענין ערבה עלה מבבל) שידקדקו מלקבוע שני ימים אלו בשבת, כי יש לחוש שבשביל

שדברים אלו חביבין מאוד בעיני המון, ישימו את הטפל לעיקר ויחללו את השבת בעבור השופר ובעבור הערבה. ולימד ר' שמעון עלה טובה שאם אי אפשר אז עכ"פ יוכלו לקבוע תקיעתא בשבת כי בזה אין חשש גדול מפני שבמקום ב"ד תוקעין ולא הכל תוקעין כי לא הכל יוכלו לתקוע ולפיכך השמא מועטת היא; אבל ערבה אם תהיה בשבת שהכל דשין בה והכל חובטין ביד חזקה מהכקל להם לחלל שבת, ע"כ לא יקבעו ערבה בשבת. ומזה למד רבה לומר הכל חייבין בשופר סוכה ומגילה ואין הכל בקיאין גזרה שמא יעבירנו כלומר מפני שהכל אנשים ונשים וטף מוצאים עצמם מחויבים ואינן בקיאין בדבר זה כי טפלים המה לגבי שבת, לפיכך יש לחוש לקלקול ובמגילה ג"כ יסברו כי הקריאה לבד מתוך המגילה חשובה יותר מכל שמירת שבת ולימוד תורת אמת בטעם וסברא — ועיין מגילה ד' ע"א אמר ר' יהושע ב"ל פורים שחל בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום ושואל הש"ס פשיטא? ומתרץ מהו דתימא נגזור משום דרבה שמא יעבירנו קמ"ל עיין תוס' שם ונראה בטעם ריב"ל דדוקא בקריאת המגילה יש חשש שמא יעבירנו מפני שדבר זה מסור לכל וחביבה מצוה זו בשעתא גם לאין בקיאין, ע"כ עדיף לשמוע הדרשה אבל אם דורשין במגילה שאלות וספקות בענין ודינים שזה גורם שילמדו טעם ודעת זקנים ממילא לא יעבירנו ד' אמות — וכן בקריאת התורה בשבת לא שייך כלל שמא יעבירנו כי ענין תורה הוא ויש לישב בסברא זו קו' התוס' סוכה מ"ג ע"א ד"ה ויעבירנו למה נקט רבה שמא יעבירנו ד' אמות ברה"ר ולא שמא יוציאנו מרשות היחיד לרשות הרבים? ונראה לי לדקדק שם לשון שמא יטלנו בידו ויעבירנו ד' אמות ברה"ר היו להם לומר סתם שמא יעבירנו? אולם נודע לכל מעיין בשיטת הש"ס כי רוב הגזרות שגזרו חכמים נוסדו על טעם וסברא במקום שיש טעם לטעות, והנה ההמון ידמה כי הטלטול של לולב אסור בשבת ואפ"ה התירו חכמים וע"כ הלולב חמור מן השבת א"כ יעבירנו ד' אמות. והטעות אפשר בקל עד"ז, כי במוציא פחות פחות מד' אמות אין בו איסור רק גזרה שמא יוציא ד' אמות בבת אחת שבת קנ"ג ולפיכך אי אפשר לגזור שמא יוציאנו מרשות היחיד לרה"ר מכח שהתירו הטלטול בי"ט, שהרי בנקל ידע אדם לחלק ולומר טלטול הוא איסור דרבנן והוצאה מרשות לרשות דאורייתא — אבל להעביר ד' אמות נקל מאוד הטעות כי בתחילה יאמרו כמו שמותר הטלטול כן מותר פחות פחות מד' אמות, ומתוך זה יבואו להעביר ד' אמות בפעם אחת דוק ותשכח כי נכון הוא. —

מטעם כל האמור נקל לנו לבוא על חקר אבות מדוע גזרו במשנה שלא לתקוע שופר בר"הש במקום שאין ב"ד אבל לולב התירו ביום ראשון ובזמן הגמרא עשו להפך החמירו מאוד על בני ארץ ישראל לנהוג מנהג בבל שלא ליטול לולב ביום ראשון ובשופר לא גזרו? עיין תוס' סוכה שם ד"ה איכהו שהקשו כן, ונדחקו מאוד ביישוב. אולם לדעתי הדבר מושכל עד"ז: בזמן המשנה היה עוד אפשר לחול

ערבה בשבת ולא נתפשטה עוד מצוה זו בבל א"י רק בבבל, לפיכך לא חיבבו האמון עוד את הערבה ומפני כן לא גזרו ג"כ על הלולב שהיה חשוב וחביב גם בא"י הרבה, ויראו חילול שבת במקום שאין בקיאין, אבל בזמן הגמרא שדקדקו שלא לקבוע ערבה בשבת מטעם חביבות יתרה, והכל ממשמשין בה ויש לחוש לחילול שבת, א"כ גם בלולב שמסור ליד הכל יש חשש זה, ולכן כמו שאין הלולב דוחה לבני בבל ומטעם ערבה נגע בו, כן לבני א"י שקבלו פשיטותא דערבה מבבל לא ידחה לולב שבת, אבל שופר כדקאי קאי אין בו שום השתנות מזמן משנה לזמן הגמרא.

י תבנא לדינא די"ט שני בדין זה לא נגררו בני א"י אחר בני בבל ואף שכבר באורתי ואפילו בסוריא נהגו בב' ימים וסוריא הוא מקום שהשלוחים יוצאים לשם רה"ש י"א. וכן העיר בצדק הרמב"ם ה' קה"ח פ"ה ע"ש דמא"י לאלכסנדריא דרך אשקלון הוא רק מהלך ח' ימים וסוריא הוא עוד קרוב יותר לא"י ומדוע נהגו לעשות י"ט שני? משום דקיימו וקבלו עליהם לעשות כמנהג אבותיהן ואף כי ר' יוחנן קרי עליהן וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ירושלמי שהבאתי למעלה (עירובין פ"ג) בכל זאת חביב על בנים מנהג אבות, וכל זמן שלא קבץ השם נדחי ישראל חובה על בני גולה לשמור חוק השוה לתרוייהו כלומר על ידי הבקיעות בקביעא דירחא ידעו כי יום הראשון דאורייתא וישתוו בזה אל בני א"י, ועל ידי מנהג לשבות י"ט שני יתנו עידותן שנגלו מארץ אבותם אשר משם ילאה אליהם תורה, וכדי לעשות זכרון עולם כי הקביעות שבא"ל נובע מא"י וכי עוד היום אגודים המה בחבל נחלת אביהם ראוי שישמרו כחוק הספק הישן. והלא תראה שר' יוחנן עצמו אשר קרא לשני ימים טובים חוקים לא טובים אפ"ה גזר על הקרובים לשמור בשביל הרחוקים רה"ש כ"א ע"א וענין חוקים לא טובים הוא הגלות עצמו כי אלו היינו בא"י לא נצטרך לכך — אבל מפני שאנו יושבין בח"ל בהכרח לריכין אנו לכך לעשות זכר יותר ולא נעתיק עצמנו יותר מארץ אבותינו. ועוד כי באמת גלוי וידוע למשכיל על דבר שאי אפשר לקבל טהרה וישוב הדעת בשביתת יום אחד לגוי שהוא נכנס מחול אל הקודש ולריך האדם יום אחד לקדש חג ואח"כ יום אחד לקדש נפשו ורוחו משביתת החג וקדושתו וכן אמר הסופר פאָטמאַך במכתבי מוסר שלו (מאָרגען פהיזאָזאָפיטע װערקע) כי זה הוא הטעם חגיגת שני ימים טובים אצל הנכרים. ובעוה"ר כל זמן שאנו בגולה כפופין אנחנו תחת עול הזמן וכמה מסכים מבדילים בינינו ובין הקדוש במרומים ע"כ כולי האי ואולי! משא"כ אותם השוכנים בא"י די להם בקדושת יום אחד כי תמיד המה מקודשים לשמים וכל עניניהם הוא להתדבק בשכינה במקום שעיני ד' בו מראשית השנה ועד אחרית השנה — עיין ערך סוד העיבור.

ד אמת כי בסוכה מ"ו ובילה ו' ע"א משמע דביומי רב אשי, ורב אשי גופא דן את ב' ימים טובים של גליות כאלו נוסדו על הספק,

ויהיב מזה לכאורה שאז לא היו עוד הבבליים בקיאים בקביעות החודש, אולם באמת אין הכוונה שם כי גם בימי אחרוני בבליים היה י"ט ספק רק עיקר התקנה של י"ט שני היה מתחילה מטעם ספק ובזמן אחרוני בבליים נעשה לספק זה סוף וגמר ולא קיימו י"ט שני רק מטעם מנהג, אולם עיקר המנהג הוא נוסד מתחילה על הספק לפיכך דנו מנהג זה לספק עיין מגן אברהם סי' תרפ"ח ס"ק ו' שכתב משום הכי מברכין על י"ט שני אע"ג שספק ברכות להקל מפני ששורש הדין נוסד על הספק.

נסיים במה שהתחלנו רבין או רב אבין שהיה שלוח לזון וחזר מארץ ישראל בימי קיסר קָנסטאנטינוס בערך 352 למנינם עם שאר חכמים הוא הביא עמו תכסיסי קביעות, וקבלו ממנו אביי ורבא וקבעו אז לעשות שני ימים לכבוד ארץ ישראל להראות כי אנן כיפנן להו מאז. ואף כי תמצא בירושלמי שבת פט"ו מ"ג **אמר ר' אבון יה"כ שחל להיות בחד בשבת היה מבדיל בתפילה** א"כ משמע שלא חש ר' אבין לדחות משום אד"ו וכן ראיתי באמת מקשין? צריך לומר דרב אבין אמר דין זה על זמן המשנה ששם נחלקו ר"ע ור' ישמעאל ביהכ"פ שחל להיות אחר השבת לענין חלבי שבת אם קרבים ביהכ"פ ולפיכך על אותו זמן שלא דקדקו עוד בא"ד"ו אמר סברתו, ועל דרך זה בירושלמי יומא פ"ח ה"א מה שנאסר תשמיש המיטה ביהכ"פ במשנה שהוא שלא לצורך שהרי ב"ק צריך טבילה וביהכ"פ אסור הטבילה? ואמר הירושלמי שהמשנה נשנית קודם שתיקן עזרא טבילה לב"ק ועיין בבלי ר"פ כל הכלים בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו. והנה הרמב"ם עם שהוא אומר שהקביעות הוא הלכה למ"מ כידוע, בכל זאת הוא כותב מנחות פי"א מ"ז בפי' המשנה שחל לפעמים באמת יהכ"פ בע"ש ובחד בשבת וחולק בזה על הש"ס סוכה נ"ד ע"ב עיין תוס' י"ט שם, ובלחם משנה פ"א מה' תמידין ה"ז שהניח דברי רמב"ם בצ"ע נגד הגמ', דמוקי משניות כאלה כאחרים? ונראה הדין עם הרמב"ם, שהרי מבואר בעירובין מ"א שבימי ר' עקיבא היה תשעה באב בע"ש ולפי הקביעות לא בד"ו פסח אי אפשר? אלא ברור שהתנאים לא נהגו בא"ד"ו וב"ד"ו כי זה הוא סעיף מן פרטי החשבון ומה שנדחקו בבבלי לאוקמי כאחרים הכוונה שנהגו לפעמים כאחרים. ועוד יתכן שדקדקו לפעמים שלא יהיו שבת ויה"כ סמוכין מפני התענית שקשה בע"ש ובא' בשבת תענית רפ"ד כנ"ל ויבואר בסוד העיבור.

יא עתה ראוי לבאר פה עוד עיקר אחד ואם כי נראה לכאורה חוץ מדרך הפשיטות בכל זה נראה למעמיק בנידון זה שהוא נחוץ ומאומת. וזה, כי לדעתי חשבון הזמנים והקביעות הגלויה היה בימים ראשונים מימי משה ואילך בחשבון היובלות והשמיטות לשבע שבע שנים ושבע פעמים שבע עם שנת היובל ס"ה חמשים. ולפי זה היה להם מחזור גדול ג"כ של ד' שמיטות הוא מחזור שנות החמה הנזכר ברכות כ"ט ע"ב וזה בגלוי אבל בסוד נהגו לחשוב בדקדוק. והנה כבר רמזתי למעלה (סוף

ערך א״ב וסוף ערך אגדה) שהמספר והחשבון ובכל המספר הוא קודם לכל מחשב ומעשה בדרכי מוסר ודעת, ורמזתי ג"כ בערך אבות דר"נ שקדמונינו חשבו מ"ע מידות שנבראו בהם העולם או נ' שערי בינה (לפי דעת הרמב"ן בהקדמה לתורה הכוונה על חמשים מיני בריאה הכוללים כל הטבע) ואמרתי ג"כ שקדמונינו החשיבו את מלות העומר למצוה כוללת כל התורה לפי שנלוה למצוה זו חשבון מספר מ"ט ימים מפסח ועד עצרת. גם בתורה מבואר שמפני העונש על חסרון חשבון השמיטות והיובלות הייני החשבון של מ"ט שנים ילכו ישראל לגולה למען תשבת הארץ את שבתותיה וישחקו עליהם כל משבתיה. וטעם לזה כי באין חשבון וספירה אפס כוסף המחשבה בסדרי הזמנים וסדר הקורות, באופן שהעם יהיה לשמלה בקמיהם כי באין חזון לחשבון יפרע עם ויחדלו פרוזי הזמנים בישראל כמשפטם. איפוא לזאת הבאתי למעלה בשם הירושלמי שהיה חשבון קבוע הגלוי על פי חשבון השבעיות וזה באמת קביעות של אחרים שחשבו תמיד בפסיקות לשביעות, וסוד העיבור היה מסור לשרידים אשר ד' קורא אליהם ואשר עבור זה שערתי כי קראו את האנשים שלא רצו לכנוס בסוד הקבלה בשם אחרים. ונהגו כ"פ כאחרים כמבואר במנחות פ' י"א מ"ז וברמב"ם בפירוש המשנה שחל באמת יהכ"פ בערב שבת ובא' בשבת — והנה אמרו ג"כ במדרש רבה פ' בהעלותך שמלות המנורה עם שבע נרותיה לא תבטל לעולם והכוונה לדעתי חשבון השביעות ומספר המנורה מ"ט שהיא עיקר הכל עיין מנחות כ"ח שבמנורה היו כ"ב גביעים י"א כפתורים תשעה פרחים שבעה נרות ס"ה מ"ט.

וכן הוא מספר ימים טובים בשנה לבני בבל שאנו נוהגים אחריהם כ"ב ימים טובים י"ח ראשי חדשים, ט' ימים חנוכה ופורים,*) ולבני א"י חסרים ד' ימים של י"ט שני כי בירושלמי תענית פ"ד ה"ג מבואר בשמואל א' כ' שגם בא"י היו שני ימים ראש חודש בקדושה. יתכן אם כן שבשביל לעשות זכר עולם לאור חשבון שבעת הימים ומספר מ"ט מאורות בשנה הקפידו גם בא"י שהבבליים יתנהגו במנהג אבותיהם נוחי נפש לזכור בגולה חשבון המ"ט והיובלות והמנורה וכל הנלוה אליה ברמיזה. הן זה מצאתי ראיתי במס' סופרים פ' ע"ז ה"י אמר ר' יהושע ב"ל אנא מימי לא הסכלתי גו ספר דאגדתא אלא חד זמן אסתכלת ואשתכחת מאה שבעים וחמש פרשיות בתורה כנגד שנותיו של אברהם אבינו דכתיב עלית למרים שבית שבי לקחת מתנות באדם, וכתיב הא"ד"ם הג"ד"ו"ל בע"נ"ק"י"ם הלכך קבעו מאה ושבעים וחמשה סדרים בתורה בכל שבת ושבת עולת תמיד כלומר שבית שבי הוא רמ"ז למנין שבעיות ושבתות כי שב בארמי שבע וכן שבת ה"א"ד"ם הגדול ב"ע"נ"ק"י"ם עולה ש"ס"ה

---

*) ולפי ע"ד כ"ב ימי המועדים בגולה עם חוה"מ נגד כ"ב גביעים, י"א ר"ח זולת ר"ה נגד י"א כפתורים ט' ימים חנוכה ופורים ימד"ם אחר הקורבן נגד ט' פרחים, ז' ימי המועדים העיקרים מה"ת נגד ז' קני המנורה, ואלו הם בפסח ב' ימים בתחילה ובסופו בסוכות ב' ימים בתחילה וסוף, שבועות יום אחד ר"ה יום א' ויוה"כ.

כלומר לתכלית חשבון השנים לשס"ה ימים התנהגו בני אדם ראשונים בחשבון השבעיות וזה רמז מתנות באדם כלומר אדם הראשון ולפי שסגולת אדם הוא אברהם והוא חלק שנותיו לשבעיות כי קע"ה = כ"ה פעמים שבעה, ע"כ מלאו שמך וזכר לאברהם בכל סדרי האומה הנבחרת להיות עם סגולה וגוי קדוש על דרך שאבאר.

א"ד"ו. אדם הגדול בענקים.

בירושלמי שבת פ' ע"ז ה"א ובמס' סופרים פ"ע אמר ר' יהושע ב"ל מימי לא הסתכלתי גו ספרא דאגדתא, פעם אחת הסתכלתי ומצאתי כתוב קע"ה מנין פרשיות בתורה כערך השנים שחי האדם הגדול בענקים הוא אברהם אבינו שנפטר בן קע"ה שנים. המכוון בזה לדעתי כי מאז תקן משה לישראל לקרוא בתורה לפעמים, ומאז בא עזרא והרבה עוד לעשות תיקון לדבר קריאה ברבים, היה תיקון זה מכוון להועיל לא לבד לעשות רושם וקיום בלב השומעים, למען יזכרו לזכר עולם דברי תורה שכתבו בסיני; כי אם גם לזכור ע"י מנהג זה מנין השנים החדשים והימים. כי בתורה מפורש כמה פעמים לכנות הימים טובים בשם מקראי קודש ומה זה שם מקרא על אסיפה אנשים ונשים וטף, לאיזה תכלית יכנסו להתאסף יחד, הלא יוכלו לחוג חגיהם בביתם ולשמור עונג ושמחה בתוך אהלם ככתוב ושמחת אתה וביתך? אלא לשון מקרא קודש מורה על חיוב הקריאה ביום קודש לקרוא מעניינו של יום למען ישימו השומעים לב למצות ד' ברה להאיר עינים עורות. ולזה כמו שהחגים נריכים אל מנין ואותות הימים והשנים וחשבון הקביעות, כמו שתרגם אונקלוס על וידבר משה את מועדי ד' אל בני ישראל ית סדר מועדיא ואלפינן (פ' אמור). והנה קע"ה פרשיות עושים בחשבון אחד מלא ואחד חסר ג' שנים ומחלה באופן שאם קראו שתי פעמים קע"ה פרשיות נשלמו שבע שנים כמנין שמטה שהולרכו למנות, ולבסוף שבע שנים קרא המלך את פרשת הקהל, ויש בזה תיקון גדול לידע שנות המעשרות לכוין על פי קריאה כזו שנת המעשר, ראשון ומעשר שני בשתי שנים, ובשנה שלישית ומעשר עני, שתי פעמים כסדר זה בשבוע, ובשנה שביעית ידעו ע"פ זה לעשות שמטה. וזה החשבון הוא מוסם כאחרים אשר חשבו תמיד חודש אחד מלא ואחד חסר בדרך קל להבין חשבון הזמנים לכלל המון ישראל — והנה שם ענקים הוא מורה על דבר החרוז בסדר נאה כמו ענקים לגרגרותיך באחת ענק מצוארניך, ויען שהיה אברהם מפורסם לתוכן ואצטגנין גדול יחסו לו עם שניו קע"ה סידור זמנים כאלה להשיב לב בנים על אבות ולב אבות על בנים להתנועע סביב נקודה מרכזית זו בכל עניניס. ומלבד זה כבר כתבתי למעלה שאדם הגדול בענקים עולה שס"ה כמנין

ימות החמה ונהגו בחשבון מהלך המאורות בלבנה לקיים והיו לאותות לימים ושנים אבל בפרתסיא נהגו בחשבון מחזורים הידועים ומובנים לכל על פי קריאת התורה והשלמתה פעמים בשבע שנים ואף על פי שביעור המעשר היה בפסח בשנה שביעית עיין להלן בכל זאת תשלום הפרשיות היה בסוף שנה שביעית וגם חשבון סוד העיבור (עיין ערך זה) מיוחס לאברהם אבינו האזרח הגדול אשר מרגליות של לוחרו כתלית בגלגל חמה.*) והיה כתוב ענין זה בספר אגדה לפי שתכלית ההגדה הוא לדרוש ברבים מידי שבת בשבתו, כפי ענין ותוכן הפרשה, ובפרט מימות עזרא ואילך, מאוד מאוד הוכרחו לתקן תקנות כלליות כאלו, לידע בבירור עונת המעשרות, כי עזרא ובית דינו וכל אנשי כה"ג מאוד שמו עיניהם על תיקון המעשרות והפרשתם וביעורם בזמנם בשנה רביעית ושביעית, ואמר מלאכי: (אשר אמרו עליו או דרך מליצה או בדרך ודאי מלאכי זה עזרא מגילה ט"ו). למימי אבותיכם סרתם מחוקי ולא שמרתם, שובו אלי ואשובה אליכם אמר ד' צבאות, ואמרתם במה נשוב? היקבע אדם אלהים כי אתם קובעים אותו! ואמרתם במה קבענוך? המעשר והתרומה — במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו, הביאו את כל המעשר אל בית האוצר, ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אמר ד' צבאות, אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די (מלאכי ג') מזה מבואר שכל הברכות והקללות תלויות בהבאת המעשרות בזמנם אל בית האוצר, להחזיק הכהנים המחזיקים בתורת ד' וכן הלויים והחברים הבאים במעמד ובשליחות עיירות ישראל לירושלים כדי לשמוע קביעת ההלכות והתקנות עיין ירושלמי סוף סוטה.

והנה לא נזכר כלל שהעמידו שוטרים וממונים על גביית התרומה והמעשר, ובודאי הביאו כל עם מרצון טוב כי ידעו ושמעו תמיד קריאת הפרשיות בכל שבת וידעו לחשוב השבועות בעונתן ועיין סוטה מ"א ע"א שהמלך היה קורא לפני הקהל כל פרשיות הנאמרות לזמנן וקראו בסוף פרשת המעשרות כי תכלה לעשר ע"פ כל הבכור בפ' ראה להזהיר את השומעים שיפרשו המעשרות כתיקונן, ומבואר במשנה מעשר שני פ"ה מ"י שתי פעמים בשבוע היה הוידוי והביעור ערב י"ט ראשון של פסח בשנה הרביעית ובשנה השביעית וא"כ היו שני מחזורים נוהגים כל אחד מג' שנים ומתחלה מראש השנה עד חג הפסח של שנה רביעית ומשם עד ראש השנה של סוף שנה שביעית. תבין בזה לבאר כמה דברים סתומים.

א מבואר מגילה ל"א: עזרא תיקן לקרות קללות של תורת כהנים קודם עצרת וקללות של משנה תורה קודם ראש השנה וקשה מה טעם לתקנה

---

*) עיין ויקרא רבה פי"ד אמר ר' נתן אשא דעי למניחוק מחשבין לשמו של אברהם אבינו שבא מרחוק ושם פ' כ"ט כל הגלים שבני אברהם עושים כדאי הוא לכפר עליהם דכתיב יהושע י"ד ושם חברון קריאת ארבע האדם הגדול בענקים כלומר ע"י חשבון השנים וקודם תשרי מאזנים המכפר נעשו כל ישראל חברים = חברון בא"א שדר שם.

זו? אבל לפי השערתי ברור הדבר מפני שעצרת הוא זמן ביכור התבואה וראש השנה זמן אסיפת התבואות מן הכרי שבשדה לתוך הבית, וכבר הראתי שהקללות והברכות נמשכו מן הפרשת המעשרות ע"כ קראו בשני זמנים אלו את הקללות להורות על הפרשת מעשר בזמן הראוי.

ב במשנה מעשר שני שם וכן בסוף סוטה מבואר שיוחנן כהן גדול ביטל וידוי מעשרות ובימיו אין אדם צריך לשאול על הדמאי מפני שתקן זוגות הגובות את המעשרות בזרוע רמה וביד חזקה, והוא ראשית מעשה הצדוקים הנוגשים את העם לעשות צדק ואין שום חשש על מיאון נתינת המעשרות עיין ירושלמי סוף סוטה פ"ט ה"ג.

וקשה מאוד למה זה ביטל הוידוי? מפני שעד היום היו המתנות תלוים בדעת עצמם והפרישו על פי הקריאה בתורה בציבור את כל מתנותיהם ולפיכך ראוי להתודות ולתת תודה לשם; אבל מאחר שהנהיג יוחנן כה"ג לגבות בחזקה ודרך נגישה לחטוף המתנות א"כ לא שייך תודה ושבח על דבר הניתן בע"כ ומפני זה ביטל יוחנן כה"ג את הוידוי וזה ג"כ לגנאי ע"ש.

ומאותו זמן נראה ברור התחילו לתקן לקרוא את כל התורה בשנה אחת כי אין צורך עוד לסיומים בפרשיות לחשבון הזמנים. ובבבל שלא משלה שם יד עזרא מעיקרא לא נהגו כלל בתיקון פרשיות אלה ועוד קודם בנין הבית אפשר שקראו כל התורה בשנה אחת ועיין במשנה ספ"ד דמגילה: וידבר משה כו' מצוה לקרותן כל א' בזמנו.

ג תבין בזה ליישב שאלה גדולה שעמדו עליה חכמי זמננו כי במגילה כ"ט: מבואר שבני מערבא נהגו להשלים התורה בכל שלש שנים אשר מטעם זה התקינו איזה חדשים לנהוג כמנהג זה, באמרם לא טובים אנחנו מבני ארץ ישראל אשר נהגו להשלים התורה אחת לשלש שנים! ואחרים חולקים ואומרים כי לא נמצא מנהג זה בזמננו בארץ ישראל, ולי קשה עוד שהרי מבואר סדר פרשיות שלנו בשם ר' יצחק נפחא שהיה בא"י שאפשר לחול פ' שקלים בסדר כי תשא וסדר ויקהל מגילה כ"ט?

ע"כ נראה ברור שרק עד יוחנן כה"ג נהגו בני מערבא מנהג זה לתכלית הנ"ל, וגם אותם שהלכו מא"י לאלכסנדריא נהגו כן כמבואר במסעות ר' בנימין ד' י"ו שבימיו היו באלכסנדריא שני בתי כנסיות אחת לבני ארץ ישראל **אל שאמיין** ואחת לבני בבל **אל עירקיין**, בני בבל משלימים התורה בכל שנה אבל בני א"י בכל ג' שנים, ולמה זה? מפני שמנהג אבותיהם בידיהם מיום שבאו יהודי א"י בימי אלכסנדר מוקדון סמוך לבנין ב"ש לאלכסנדריא, הוכרחו לעשות סיומים להפרשת המעשרות, ועוד אחר שתקן יוחנן כה"ג הכפייה, ידו לא משלה באלכסנדריא ונשארה התקנה על תוקפה. ולפיכך אמרו במגילה שם **בני מערבא** מסקי לשלש שנים ולא אמרו במערבא כי באמת גם במערבא נהגו מזמן יוחנן כה"ג ואילך להשלים התורה בכל שנה, ורק בני מערבא שהיו באלכסנדריא נהגו כמנהג קדום ועיין בירושלמי מגילה פ"ד ה"ג **הלועזות לא נהגו כן** לחלק הקריאה ומספר הקרואים **אלא**

אחד קורא לבדו כל הפרשה כולה והכוונה על הלועזים באלכסנדריא שקראו בלשון יוני. ושם בירושלמי נראה כי שינוי מספר הקרואים וקריאה בכ"א פסוקים, היה תלוי במנהג מקומות, ואם היו בקיאים שיקראו כולם או רק אחד, ועיין שם פ"ג ה"א דבימי ר' יונתן היו נוהגים עוד באיזה מקומות לקרות בחומשין כבני למברי בא"י עד שמיחה בהם ר' יונתן ואסר והחמיר עליהם לקנות ספר תורה שלם, שמ"כ שדבר זה של סדר הקריאה לא התפשטה אז בכל ישראל. ורק בבבל שכבדו מאוד את התורה (שבת קי"ט) ועיירות גדולות בא"י בודאי קראו דרך סדרים שלנו ועשו סעודה לגמרה של תורה — איפוא לזאת אני תמה מאוד מאוד על שני גדולי דור רש"ל ורל"ה בכרם חמד ח"ו לד 251 שפלפלו אם סדרים שלנו כבר נודע לבני בבל והביא רל"ה ראיה ממה שנזכר זבחים כ"א פ' קדושים ופ' לו ועל זה טען רש"ל שפס הכוונה על הפרשה המתחלת קדושים תהיו ויקרא ברחשית י"ט וכן פ' לו את אהרן ראשית פ' ו' בספר ויקרא — על זה אני תמה שנעלם מהם גמרא ערוכה במגילה ל"ע:

ושם ל' ע"א בשמיני עצרת קורין וזאת הברכה ובברכות י"ב ע"ב בקשו לקבוע פ' בלק בק"ש ועוד במגילה ל' ע"ב בשם ר' אלעזר בר"ש שהיה בא"י לקרוא הקללות קודם עצרת בתורת כהנים ובמשנה תורה קודם ר"ה כמו שנוהגים אנחנו?

גם מה שרצו קצת לומר שנמלא בגמרא **מערבא** שאין המכוון בו ארץ ישראל כמו שאמר בעל מאור עינים פ' י"א על מערא במערבא שהדא רבה פרת, הוא לנא לורך בנדון שלנו, וגוף דברי מ"ע תמוהים כאשר אבאר בערך עין עיטם.

כללו של דבר נראה כך: לפי ש"ס בבלי ב"ק פ"ב ע"א הקריאה בתורה הוא מנהג שהנהיג משה וקמכו זאת דורשי רשומות על הכתוב שמות ט"ו וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים שלא ילכו ג' ימים בלא תורה (ע"פ המשל הידוע יום אחד תעזביה יומים תעזבך) ונמצא לפי זה ההכרח לקרוא בב' וה' ובשבת. וישעיה אמר סוף הספר והיה מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבוא כל בשר להשתחות לפני ד'. ולא על אנס קרא משה אסיפת העם בשם מקרא קודש. ותקן עזרא י' פסוקים לדעת הבבלי כנגד עשרה בטלנים ולדעת הירושלמי תענית רפ"ה כנגד עשרת הדברות. ובמשנה מגילה כ"א ע"א בב' וה' ומנחה בשבת קורין שלשה, נראה נגד כהנים לויים וישראלים ב"ק שם, או נגד ההכרח שלא יהיו ג' ימים בלא תורה. בר"ח ובחול המועד ארבעה (אפשר נגד ד' תקופות וראשי שנים) בי"ט קורין חמשה אפשר עבור חמשה ימים טובים שמותרים באוכל נפש מלבד יום טוב זה שקורין בו, כי בכלל הם ששה וביה"כ קורין ששה נגד ששה אלו, ובשבת ז' נגד ז' ימים טובים עם יום הכיפורים כדי לקבוע ידיעה זו בלב המון ולעשות רושם לאוזן השומעת. ובגמרא כתבו טעם אחר ע"ש. ולא נזכר במשנה ותלמוד סדר הקריאה בפרשיות וכמה קוראים יש, כי בירושלמי מגילה פ"ד ה"ג מבואר שבציבור שלא ידע רק אחד לקרוא הוא קורא כל הפרשה ושם נזכר ג"כ מחוז עשרים ואחד

פסוקים לאותם שאינם בקיאים; אבל הבקיאים בודאי נהגו כמו שאנחנו נוהגים לקרוא כל הסדר ודבר הנודע לרבים לא הוצרכו לכתוב במשנה וגמרא עיין תוי"ט בהקדמה — אפס זה התיקון שיש לנו שאחד קורא כל הסדר ואפ"ה יש הרבה קרואים, נראה קצת כשני דברים סותרים כי רק בבקיאים לקרוא נהגו מקודם לקרוא כהנים לוים וישראלים כדי שלא יבואו לאנצויי, אבל באין בקיאין קורא אחד ואנו נוהגין לאומרה משני צדדים — עכ"פ הראינו בכל זה לידע כי חשבון המאחורים לשמו של אברהם בתרתי בדרך הפשוט ע"י הקריאה ובחשבון הנסתר לפי מהלכי המאורות. וא"א היה לו מרגליות תלויה בצוארו שנתלית אח"כ בגלגל חמה כחשבון ימות השנה ויתכן כי בעבור זה נתקן לומר בכל שבת שמברכין החודש אחר הקריאה בתורה **חברים כל ישראל** ע"ש הברון מקום א"א האדם הגדול בענקים.

אדם, אתם קרויים אדם ב"מ קי"ד:

טעם לקריאת שם אדם יש בו מחלוקת, יוסף לרומיים אמר מפני שאדם הראשון לוקח עפרו מאדמה אדומה, והחכם געזעניאוס אמר ערך אדם, שבלשון כושיים (אֶטיאָפיער) נקרא אדם, תאר יפה ולדעתי אין זה ברור כי באמת בעם הכושים המראה אדומה היא היפה שבמראות ולפיכך מאילא נוכל לומר כי שם אדם שפירושו יפה הוא על שם מראה אדמוניות.

אכן לדעתי נגזר שם אדם משורש דום טוויגען רוהען בהקדמת א' כמו אשכול, אזרוע וכדומה, וראיה ברורה לזה הוא כי בפ' בראשית בסדרי הבריאה נקראת האדמה כל ששת ימי בראשית בשם **אֶרֶץ**, ולבסוף אחר שכבר נגמרת כל הבריאה כתוב רמש **האדמה** וכן לעבוד את **האדמה**. ולמה זה שינה הכתוב פה טעמו לקרוא את הארץ אדמה?

לדעתי מפני שבעת הבריאה היתה הארץ עוסקת לשמוע דבר ד' ולהוציא כל הברואים על פני תבל על פי מאמר בורא עולם ית', לפיכך נקראת **ארץ** משורש רוץ כמו שאמרו בב"ר ארץ מפני שרצתה לעשות רצון קונה; אבל אחר שכבר נגמרת כל הבריאה והארץ שבתה מלהוציא בריאות חדשות אמר הכתוב ואדם אין לעבוד את האדמה כלומר שהארץ נעשה מעתה דוממת (דיא ערדע רוהט). וע"כ משעה ההיא נקראת הארץ אדמה, והאדם היושב עליה והוא דומם נקרא אדם, להורות כי מעתה נגמרת בריאת שמים וארץ, והאדם מחויב לעשות בשכלו, כי האדם מצד הטבע אין לו שום כלי מעשה חכמה ומלאכה כדרך כל חיות ועופות, שיוכלו בטבעם לעסוק בחכמת בנין ביתם כמו השממית והדבורה והנמלה וכדומה, אבל האדם יחויב לעבוד אדמה מצד שכלו שחננו השם להתבונן בבריאה ולהטיב מעשיה בחכמה ובבחירת נפשו החיה.

אתה תראה כי אונקלוס תרגם ויהי האדם לנפש חיה והוה האדם לרוח ממללא וזה קשה מאוד מדוע בחר המתרגם פה בתרגום שאינו כלל ע"פ פשוטו? מפני שידע אונקלוס כי שם אדם מורה על השתיקה והדוממות, ורק מצד זה שנפח ד' באפיו נשמת חיים היה לנפש חיה ומה היא נפש החיה שבאדם אשר מכוין בפרטית? לפיכך פירש אונקלוס זה ואמר אחר שנפח ד' נשמת חיים באדם הדומם שוב לא היה דומיה תהילה, כי אם היה לרוח ממלל, כי הדיבור הוא עטרת תפארת לראש אדם וקינן לרוחו ונפשו אשר יעוררו אותו לבל יטמין ידו בצלחת ויהיו ידיו ולבו לאל אמונה לעשות גדולות בארץ.

תבין בזה מה שאמר הכתוב שם ו', ג' **לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר**, ונלאו המבארי' לבארו אולם לשיטתי פשוט מאוד כי השם ברא את האדם לנפש חיה ורוח ממללא כדי שע"י דיבורו יוציא שכליות ולימודיות, וייטיב את הבריאה להשכיל בה ולבחון כמה נאה רוחו ונשמתו, ונפשו יודעת מאוד לזכך אברי גופו במידות נכונות, והוא המין אדם עשה בהפך, שתחת שהיה לו לזכך גופו בעבור שכלו, העביר שכלו לטובת גופו ונעשה שכלו עב ומגושם לפיכך אמר הכ' לא ידון עוד רוחי באדם בשגם הוא (הרוח) בשר, נעשה מעובה ומכוער כבשר.

ב עתה אבאר מה שאמרו חז"ל ב"מ קי"ד ע"ב ר' שמעון ב"י אומר קבריהם של נכרים אינם מטמאין שנאמר יחזקאל ל"ד **ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם, אתם קרויים אדם ולא אומות עולם** דבר זה נסתר ממה שאמר ר' מאיר סנהדרין נ"ט, וע"א ג' דבכלל אשר יעשה אותם האדם וחי נכלל גם הנכרי שעוסק בתורה ונדחקו המפרשים לחלק — ובכריתות ה' ע"א אמרו שוני שסך מן שמן המשחה על עכו"ם פטור שנאמר על בשר **אדם** לא ייסך ואין העכו"ם קרוא אדם עיין רמב"ם פ"א מ"ה כלי מקדש ובהגה שהקשה על זה — ומלבד זה נאמנו עלינו חכמים גדולים שלא יאמרו דבר זה לעיני הבריות אשר אין לו שחר, כי איככה נוכל ונראה בצער הכתובים שיעמדו לנגדם ובצער ישראל אשר אומות עולם מונין אותם בעבור זה?

לפיכך אני מתפלא כי לא ביארו המפרשים במ"כ דברי חז"ל במקום זה ואלו השתדלו לפרש הדבר על בוריו אפשר שלא גדלה כל כך השגיאה — טעמו של דבר יובן אם נשגיח על פני כל המאמר שם ואיזה הכרח הכריח את חכמי ש"ס לדבר ככה דוקא במקום זה? כך הוא סגנון הש"ס שם אחר שנחלקו הרבה בדין אם מסדרין לבעל חוב, כלומר אם הנושה בא לקחת את כל מה שביד הלוה לפרעון חובו, הדין שמסדרין החפצים ומניחים ללוה כל החפצים הצריכים לו להחיות את נפשו. ועל זה מובא מעשה: רבה בר אבוה אשכחיה לאליהו דקאי בבית הקברות של נכרים אמר לו (לאליהו) מהו שיסדרו לב"ח? אמר לו אליהו גמר **מיכה** מערכין, גבי ערכין כתיב ואם מך הוא מערכך, וגבי ב"ח כתיב וכי ימוך אחיך א"כ ראוי להתנהג ברחמים ולסדר כמו בערכין. עוד שאלו מניין לערום שלא יתרום? שנאמר ולא יראה בך ערות דבר — א"כ שאל רבה ב"א

לאליהו לאו כהן הוא מר מאי טעמא קאי בבית הקברות? אמר לי' לא מתני מר סדר טהרות דתניא רשב"י אומר קברי נכרים אינם מטמאים דאתם קרואים אדם ולא אה"ע ע"כ. והנה מאוד יש לתמוה, והלא כללא בידנו לא בשמים היא ואיככה שאל רב"א שאלות הלכיות מאליהו? ועוד למה עמד אליהו על בית הקברות של נכרים והלא היה לו עולם מלא לעמוד שם ולא במקום טומאה? ועוד איזה שייכות יש לשאלה שנייה ערום מהו שיתרום אל דין מקדרין לב"ח?

אבל באמת הדבר ברור כי חז"ל דברו פה בסוד וברמז כפי אשר יחייבו חידות חכמים בכ"מ, דע כי מנהג בני קדם וביחוד בארץ מצרים שבאם לא יוכל הלוה לשלם חובו לנושה בו אז הלוה משועבד בגופו למלוה לכל דבר אשר ירצה ואם מת הלוה רשות יש למלוה למנוע ממנו קברו באופן שהרבה פעמים נשארו הפגרים מתים בלי קבורה מפני שלא יכלו היורשים לשלם חובת אביהם, והיה בעבור זה נער גדול לקרובי המת מאוד, ולא הועיל. (עיין פונקע ערך Sepulorum) לא כן בני ישראל רחמנים בני רחמנים אליהם אמרה תורה לא תהיה לו כנושה ומעולם לא נמצא דבר מכוער ואכזרי כזה בין היהודים אדרבה אכל היהודים הכלל מטלטלי דיתמי לא משתעבדי לב"ח וכן מלוה על פה למ"ד שעבודא לאו דאורייתא אין היורשים מחויבים לשלם חוב אביהם וכדומה עוד הרבה. —

ועתה הדבר ברור כשמש בצהרים שבשעה שעסקו בדין מקדרין לב"ח בבית המדרש, השכילו לכתוב חידה נחמדה זו: אליהו שהוא מלאך הברית ושומר ישראל שלא להתערב בגוים ובאכזריות שלהם עמד על בית הקברות של נכרים כלומר על מידת הגוים שנוהגים בבית הקברות למנוע הקבר מלוה שחייב ומת בנכסיו — אז שאל רבב"ח על הדין היפה שבישראל לסדר לב"ח מכיין לנו זה, והשיבו גמר מיכה מערכין כלומר ראוי לב"ד להשגיח בדקדוק, כמה יערוך המלוה ליקח מן הלוה ואם מת בודאי אין לו רשות בגופו. ואח"כ שאל עוד בחכמה, מכיין לערום שלא יתרום כלומר מי שאין לו כלום לכסות ערותו הוא אינו מוכשר ואינו מחויב לתת תרומה, וממילא גם הלוה שאין לו כלום לא ירצו ממנו גדולות לתרום תרומתו — אח"כ שאל רבב"ח לאליהו להגיד לו הטעם למה הוא עומד על קברות של עכו"ם ואינו ירא' מפני הטומאה כלומר מפני טומאת המידות? והשיב אליהו: קברי נכרים אינם מטמאים כלומר מי שרואה אכזריות של גוים לא ילמוד מהם, כי רק קברי ישראל מטמאין אם ככה יתנהג איש יהודי עם חברו, יטמא אחרים, ויהיה אסור להתחבר לו; אבל עכו"ם רחוקים המה מאתנו מאוד, ואין לחוש שמנהגיהם המגונים יעשו רושם על בני ישראל; אדרבה מזה גופו ידעו ב"י כמה גדולים דברי תורה וחכמים שהזהירו מאוד, לבל נתערב במו — ואל תשאלני הלא דין זה הוא הלכה פסוקה שקבר נכרי אינו מטמא באוהל ואם הדבר רק מליצה איך נוכל לפסוק דין וללמוד מדברי אגדה הלציית?

לא תאמר ככה כי באמת כבר אמרה המשנה ידים ספ"ד לכלל גדול, שענין הטומאה הוא כערך החביבות, וכל דבר החביב יותר, יותר הוא מוכשר לטומאה, וזה מבואר לכל משכיל כי לפום חריפתא משבשתא, וכל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו, וכל האהוב יותר, יותר הוא שנוא, אם האהבה המריבה. שכן הוא מושרש בטבע כאשר אמר החכם אל תאהבו יותר מדאי פן תנקשו בהפך מזה ואמר ר' יוחנן ב"ז שם בידים פ"ד, ספרי המירום שאינם חביבים אינם מטמאים (ואינם מטהרים) אבל ספרי קודש (שמטהרין) לפיכך הם מטמאים. ולכן קברי עכו"ם אינם מטמאים מפני שאין בהו טהרת המידות ולא כלמוד מהם — ואליהו מביא ראיה לזה מן הכתוב ואתן לאני צאן מרעיתי אדם אתם כלומר אתם היו רכים ואהובים כצאן, לפיכך אתם קרואים אדם, כי בקרב לבבכם נרגש לב אדם בעל רחמים; אבל לא אומות העולם שאינם בעלי רחמים כאשר בלשון אשכנז נקראת החכינה בתורת אדם (הוּמאניטעט מענטליכקייט) כן מפורש שם אדם בדברי חז"ל אתם קרואים אדם (מיהר זייד הומאַן).

מלבד זה ידוע כי הגוים הקדמונים נהגו אכזריות בכל אדם אשר לא ישב בעמם ובארצם, ואפי' החכם הגדול אריסטו התיר ליונים ללחום מלחמות עם עמים אחרים רק מטעם זה מפני שעמים החוצים נקראו במרבאַרען, כלומר אין להם השתוות עם היונים ומאהבת אדם מפני שהוא אדם וצלם אלהים לא ידעו כלל.

לפיכך היטב אשר דבר: אתם קרואים אדם כי אין היהודים מואסים בכל שאר בני אדם וכל אדם יש לו צלם אלהים אם הוא מתנהג במידות בני נח. ועוד כי כל האומות דימו שמקורם או מאבן או מעץ או מן הבהמה וכדומה שגעונות הרבה; אבל עם ישראל אומר כי כל-מין אדם מקור אחד יש לו והוא אדם הראשון, ולפיכך אין לך אומה ולשון אשר מחזיקים בדת הישנה והטהורה שנתנה לאדם הראשון כישראל, אשר בעבור זה נקראו בני ישראל בפי האומות דיא מדאמסאַהגע לגודל אהבת הישן אשר לא יוליאו מפני חדש לפיכך אתם קרואים אדם ולא אה"ע. —

ועוד כי ישראל דומין לתשועת ד' ואם באמת נאמר של הקב"ה וכל מגמת תורת ישראל היא לטהר ולזכך מין האדם להטיב דרכי השכל עם המידות הטובות הנטועות בנפש החיה, היא רוח ממללא המדבר מתוך התורה אל כל אומות עולם לפיכך אתם קרואים אדם. אשר מזה מבואר באר היטב כי כל איש ואיש הבא מארץ רחוקה אם הוא מתנהג מנהגי אדם (הומאַן) נקרא בפי חז"ל בדין אדם ולא דוקא ישראל כי אם כל שעושה ונוהג חסד ורחמים כתורת ישראל עם הבריות — ור' מאיר קרא ג"כ את כל נכרי העוסק בתורה בשם אדם כדין וכדת של הלכה, ומה שאמרו הסך משמן המשחה על עכו"ם אינו חייב הוא ברור שהכוונה על מי שאינו מתנהג

בתאר אדם רק בתאר בעלי חיים הטורפים כעכו״ם*) — ובחנם שפכו עלינו בוז וכדי בזיון וקצף. —

הכלל בזה כי גם הנכרי נקרא אדם וצלם אלהים אשר יש לו שם בשלשה: צלם, דמות, אדם, כי צלם הוא ענין הנפש השכלית אשר היא כלל שלא יבין אים מהות נפשו ולזה נקראת צלם אלהים כי כמו שלא יראה אדם אלהים בעין חושית כן לא יראה רק ידע לו נפשו ושכלו. **אדם** הוא כבוד האדם בגופו וצורתו כאשר אמרו כי האדם הוא עולם קטן ומפני שהוא פרי כל העולם ונדמה לו הארץ בכל אבריו עיין מדרש ילקוט קהלת פ״א ואבות דר״נ פ׳ ל״א בדקדוק. **דמות** הוא החיבור של שניהם יחד היינו שלמות האחדות הנפש עם הגוף ממש כמו שאמר אריסטו שיש ג׳ עולמות עולם העליון = צלם. עולם התחתון = **אדם**. עולם האמצעי = **דמות** (פַּארטטעזוּנג) המתווך את שניהם (עיין ערך אבות גבורות קדושות ובערך אותות האותיות). ואם כן אין ספק שגם אדם מאומות עולם נברא בצלם אלהים וחביב עבור זה חיבה יתרה לפני המקום. אבל מפני שרוב אומות נערו מאוד את ישראל ואת כל בני אדם אשר אינם בני ארצם ומקומם להחשיבם כחולים, בַּמַרבַּמַרען, ונעשה להם כהיתר לשפוך דם נקי לגזול ולחמוס באין מעצור, באופן שלא היה אפשר להתקיים כי איככה יקום יעקב קטן ודל בין זאבי ערב לאלפי אלפים; לפיכך הוכרחו הכמים להתיר לבני ישראל לעמוד על נפשם ולהציל את שלהם מידם בדרך האפשר כאשר מבואר זאת בהרבה מקומות בש״ס שעתם נכרים לאו בני אמונה היו וכל אויב הרע בקודש לנקום נקם מישראל. — לכן אין כאן **צלם** שלם ולא **דמות** הגון וכאמן.

אֱדוֹם

ידוע כי המסורת בשיטת התלמוד והמדרשים אמריה תאמר שמלכות רביעית שהיא רומי נקראת מלכות אדום, וזה דבר קשה עד מאוד, כי מה ראו קדמונינו לכנות מלכות זה בשם אדום ומה הגיע אליהם ליחס לאדום רשעת הגוים הרומיים האלה? על ככה חקרו גדולי חקרי לב (ועיין ערך מילין ערך אדום וכן בייטרעגע מהחכם היקר זאכס 134 שנדחקו מעט).

א לדעתי אפשר למצוא פשר דבר על דרך זה: הבונים הראשונים של עיר רומי נקראו רֻמוּלוּס ורעמוס אחים בני כוכב **מאדים** לפי שמלכות רומי הוציאה הרבה מתערה והללים רבים הפילה — ולפיכך לדעתי מצאו מקום נאמן לתלות בו עונות אדום אחי יעקב אשר הציר לישראל מאוד וקראו מלכות רומי על שם מאדים מַרס כוכב המלחמה בשם אדום.

---

*) בשמן המשחה בלאו הכי הטעם מבואר כי אין איסור לסוך אלא מי שהוא אפשר לבוא לידי קדושה משא״כ עכו״ם והרי זה כמקדים בעלי מומים למזבח שלא עשה כלום.

כי הנה הורודוס שמלך על ישראל ק"ג שנה קודם החרבן הוא היה ראשית חטאת ירושלים והוא היה בעוכרי ישראל ומגזע אדום והוא היה לבבו פונה מעם ד' והלך אל הרומים לכרות אתם ברית עולם. שר צבאו רופוס גם הוא היה בעוכרי ישראל וכן רבים משרי רומים שנקראו בשם רופוס: טירַנוס רופוס טירענטיאוס רופוס הכניעו מאוד מאוד עד לארץ כבוד ישראל, ורופוס ברומי הוא ממש **אדום** רַטה, ולפיכך אמרו ב"ר פ' ס"ד על אדום ארצו אדומה גבוריו אדומים (רופוס) לבושו אדום וכומו עם ארצו אדומה על שם הרי הלבנון שהיו ביד אדום ושם גרו לפעמים במחוז פַנעאַס קסרי רומי בעיר קסרין עליון והרי הלבנון יש בם ארץ אדומה עיין להלן. תבין בזה מה שאמרו מגילה ו' ע"א אמר ר' יצחק לשם זו פמייס עקרון תעקר זו קסרי בת אדום, וקודם זה אמר ר' אבוהו: עקרון תעקר זו קסרי בת אדום*) והיא היתה יתד תקועה לרעה בימי יונים וכשגברו בית חשמנאים היו קורין אותה אחידת מגדל שיר או נור או שד (עיין ערוך) אמר ר' יוסי בן חנינא מה דכתיב והסירותי דמיו מפיו זכריה ט' זה בית במיא שלהם ושיקוציו מבין שיניו זה בית גליא שלהם. והנה טרחו רבים להבין מה ענין עקרון שהיה בפלשתים לקסרי בת אדום ועיין מהר"י שווארץ ארץ הקדושה ד' 92 וכן למה קראו קסרי בתאר בת אדום? ועוד למה זה אמר, דבר זה שתי פעמים אחת בשם ר' אבוהו ואחת בשם ר' יצחק? ועוד מה ענין חשמנאים אל קסרי שנקרא ברומי Cäsarea? ונראה לי כי באמת שתי קסרי היו, קסרי סמוך לים התיכון גבול ארץ כנען פהעניליען, וקיסרין העליון במחוז פַניאַס עיין סוכה כ"ז. והראשונה נקראת לעזַארעא פאַלֶסטינע והשנית לעזַארעא פהיליפי ושתיהן בנו הורודוס ובניו לכבוד קיסרי רומי אשר עבור זה נקראו לעזַארעאַ, קיסרין, ע"ש הקיסר. ומלאו אותן בכל מיני עבודה זרה ובשעת החרבן היתה מחלוקה בין הגוים ובין היהודים שבקסרי התחתון על משפט אחוזת העיר, היהודים אמרו כי העיר בנה מלך היהודים בארץ ישראל, והגוים אמרו כי המלך בנה העיר לכבוד הקיסר ובעבור שבנה בה היכלות רבות לשם ע"א גילה דעתו שרק לגוים עכו"ם כוונת הבונה, ולא לשם ישראל ובא המשפט לפני קיסר נעראָ והוא גזר אומר שהדין עם הגוים. והנה שם קיסר ברומי Cäsar נגזר משם Cäsaries בעל שער (המַאריג) לפי שהקיסר הראשון היה בעל שער הרבה, ולפיכך אין תימה עוד למה קראו חז"ל קסרי בת אדום, כי אדום הוא שעיר כולו כאדרת שער ממש כלשון לעזַאריעס. —

ב והנה עקרון היה באמת מחוז גדול אחד מסרני פלשתים וגם כן סמוך לים עיין יהושע ט"ו ובזמן בית ראשון היתה עקרון מושב השד הגדול

---

*) שיושבת בין השולות שאינן מוכשרות להוציא תבואות בשופי וזה עקרון אונפרוכטבאר או אפשר כי מפני שהורודוס היה נכרי שלקח לו אחוזת ישראל כינוהו עקר שפירושו כן, ולדעתי יתכן ג"כ שקראו למלכות רומי בשם אדום יען edomo ברומי פירושו ממשלה בחזקה בלי משפט בעהייסטערן. גם יש לעורר כי האודם אַמַרַם (מערן) מאדים נחקק אות רַאמוואָס לכבוד אביו וגם לנולדים חודש זה יקר.

בעל זבוב אלהי עקרון משם ההפך מאמונת ישראל ובעבור זה נראה שעקרון זה היתה תמיד לאבן נגף לקטני אמונה (כי זבוב יצר רע ברכות ס"א) שהלכו אליו עיין מלכים ב' ג' ע"ש. והיא היתה בין האומות*) סמוך לים ארץ עקרה — ובעת כילוח החשמנאים כאמר חשמנאים א' י' נ"ה שמלך ארם ״ ״ נתן לשמעון את עקרון וכל גבולה לברית עולם והיתה מתנה זו בעיני החשמנאים חשובה מאוד משני צדדים, (א) מצד טבע הארץ כי היא סמוך לים התיכון מקום מהלך לארץ מצרים להביא משם תבואות למחית הגוף (ב) מצד טהרת הנפש כי אם עקרון ראש השדים וע"ז, ביד צדיקי ישראל מה טוב ומה נעים לבער טומאה מן הארץ. לפיכך הטיבו את אשר דברו חז"ל עקרון תעקר זו קיסרי בת אדום כלומר במחוז אשר היה מלפנים עקרון של פלשתים למכשול רבים בתעתועי ע"ז נבנה קסרין, וכמו שנעקר עקרון כן תעקר קסרין ואמרו כי עקרון או המחוז הזה היתה יתד תקועה לרעה בימי היונים כי מצד זה באו התבואות מא"י על ספינות הים לצר הצורר את ישראל. ולכן כשגברו החשמנאים קראוה אחידת מגדל צור או מגדל שד, כלומר כנישת ראש השדים.

ויותר נראה כי הכוונה על שם שטראַטאָניסטהורם כי לעזַארעַ התחתון נקראת מקודם בשם Stratonisthurm לדעתי על שם מלך הצורים Strato, או Stratikos כלומר איש יודע לערוך מלחמה מפני שהיה במקום זה מבצר גדול ולכן קראוה כן החשמנאים לשם ניצחון שלהם להורות כי השיגו המקום היותר נחוץ לשמור על ידו כל מבואות מפני הצר וכאשר באמת כתב יוסף לרומיים כי מעיר לעזַארעַ נקל למלוך על כל הארץ.

ומה שאמר ר' יצחק לשם זו פמייס עקרון תעקר זו קסרי בת אדום הכוונה על קסרין העליון סמוך למערת פמייס (עיין ערך זה ועיין איטאליא של יון) ושם היה מקום מושב ע"ז של דן ולשם הוא דן מימים קדמונים וישבו שם לפעמים קסרי רומי ויעלו רעה על ״ ישראל (מדרש) והנה הע"א שלהם היה בסביבה ההיא אַדאָניס (Adonis) או תמוז כמאמר הכתוב יחזקאל ח' י"ד והנשים מבכות את התמוז. דרך עבודה זרה זו היתה, כי בהתחלת ימי תקופת תמוז כאשר החלו הרוחות לנשוב הרבה, והשליכו הרבה עפר וחול מהרי לבנון אל הנהרות הסמוכות ופַמיַאס וראו המים אדומים אמרו כי מת אַדאָניס כלומר עבר הקיץ, והיו צועקים ובוכים בקול נורא ואיום כל הלילה עד הבוקר, ואז נראה להם השמש בגבורתה ואמרו כי מצאו את אַדאָניס הנהרג, ושמחו כשמחת הקציר. וזה נראה לדעתי כוונת ר' יוסי ב"ח: והסירותי דמיו מפי,

*) מה שרצה חכם אחד בהמגיד ש"ר גליון 46 לומר שהכוונה על אקרא בירושלים ודחק עצמו לפרש בין האומות ולבנון אל קסרי והיה לו לומר בפשיטות כי ההשואה הוא מפני שבאקרא בירושלים דיא בורג אנטאָניא היה מקום אחד נקרא שטראטאָנוסטהורם כמו קסרי מלפנים! אבל בכל זה קשה לומר שכוונו עם עקרון על אַקרא שבירושלים כי כל המשך שבגמרא שם לא יבוא על נכון ומה זה דמוקמי מינה מלכים או מרבי מלכים?

זה בית במה שלהם כלומר מקום המזבח Bomos במקום שדימו שנשחט מַדוָנִים, ״ונספד דמו כמים ואז בכו וספדו כל הגוים — ושיקוליו מבין שיניו זה בית גליא שלהם כלומר במקום שבו חזרו לשמוח על הגילוי של הנהרג אשר קם מן המתים וחיה. כי בערב ילין בכי בפניהם ובבוקר רינה (מגילה שם) ועיין ע׳ פוי״ק טעם שם זה באריכות.

ג חוץ מזה עיין חולין ס׳ ע״ב על הכתוב מן השיחור ועד גבול עקרון לכנעני יחשב, חמשת סרני פלשתים, העזתי והאשדודי האשקלוני והגתי והעקרוני והעוים, פתח בחמשת ומסיים בששת עם העוים? אמר ר׳ יונתן **אדוניקי** שלהם חמשת היו, כלומר חמשה אדונים וששה ארצות היו ורב אמר עוים מתימן יצאו שנאמר ביהושע י״ג ד׳, מתימן כל ארץ הכנעני וקודם לזה נאמר סיום הכתוב שלמעלה והעוים, אם כן נאמר כי והעוים נמשך אל מתימן ותימן הוא ארץ אדום אשר משם באו העוים לארץ פלשתים. ובאו אח״כ הפלשתים וגרשום דברים ב׳ כ״ג ואמר ר׳ יוסף כל אחד ואחד מן העוים יש לו ששה עשר דרא שינים. ונראה מזה כי בארץ פלשתים ישבו מתחלה זרע עשו שהוא אדום ונקראו עוים ונתחלקו לחמשה אדונקי כלומר לדעתי חמשה מיני ע״ז עבודת מַדוָנִים הנזכר למעלה, ולכן אמר רב שם למה נקראו עוים מפני שעותו את מקומם ועוד טעם אחר מפני שאוו לאלהות הרבה וכן כתבו סופרי עמים שבארץ פלשתים היו חמשה מיני ע״ז (א) אלהי גת מַרנַאַס תאר ליופיטער, (ב) אלהי אשדוד דגון ע״ש מנחת הדגן קָארנגאָטט (ג) אלהי עקרון בעל זבוב בעל דבבא ראש השדים והתחלת היצר הרע הוא כזבוב ברכות ס״א. (ד) אלהי עשתרות אַסטאַרטאַ (ה) אלהי אשקלון דערקעטאַ כל אלו חמשה תארים לשמש וירח וכל ראשי טבע לפיכך נקראו בכלל בשם חמשה מיני אדוָניקי — ור׳ יוסף שאמר כל אחד ואחד מן העוים יש לו ששה עשר שורות שנים כוון לבאר מלת עוים כאשר הוא ברומי deus גרָאָספּאָטער כי״ מתימן עד עשו תמצא ששה עשר אלופים אם תחשוב לאחור בראשית ל״ו ויחוס זה של ששה עשר אלופים הוא ששה עשר סדרי שנים לדבר בנו ולשלוט על ישראל — עכ״פ נראה מזה כי יחשו את עקרון לעשו הוא אדום — ועיין מתי י׳ כ״ה. וי״ב כ״ד ומארק ג׳ כ״ב שבעל זבוב שבעקרון הוא ראש השדים בעל זבוב כמו בעל דבבא השונא היותר גדול ליהודים.

ד אמרו חז״ל גבורה רבה אמר מלתא אין מזכיחין אותו: הראב״ע אמר סוף פ׳ תולדת כי מלכות רומי נקרא בשם אדום מפני ששמו על דגלם בימי קָנסטאַנטין הקיסר הראשון שהתנצר צלם אדם (הוא ישו הנוצרי כנודע) וכדבריו מבואר בשמות רבה ט״ו אומה כנדגלות בימי אדום כלומר מן היהודים בא מורא רבים שלהם לעשות דגלים איומות ונוראות, בצורת משיחם שנחשב אצלם כאלהי. והאריכו שם להראות כי מאדום עתיד הקב״ה לגאול את ישראל, ולא עוד אלא שיהיו גדולי מלכות רואים קטן מישראל ומתאוים לכרוע לפניו בשביל השם שכתוב על כל אחד ואחד, שנ׳ כה אמר ד׳ גואל ישראל וקדושו לבזה נפש

למתועב גוי לעבד מושלים מלכים יראו וקמו, משל לענן נאה שמתחילה דשו עליו ואח"כ ציירו עליו איקונין והשתחוו לו ע"ש.

ודע שיש אגדה תמוה מאוד מכות י"ב ע"א: אמר ר"ש לקיש שלש טעיות טעה שר של אדום דכתיב מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה, טועה שאינה קולטת אלא בצר בא"י והוא גולה לבצרה באדום, טועה שאינו גולה אלא שוגג והוא מזיד, טועה שאינו קולטת אלא אדם והוא מלאך? לדעתי הכוונה כך: הרומיים נקראו ע"ש אדום כלומר בני"י כוכב מאדים אבל משעה שבא הקיסר קאָנסטאַנטין ובנה עיר ביזאַנץ והתנצר נעקר מלכות רום, ואם כן היה דין שמלכי רומי יכבדו את ישראל מפני שמשיח הנוצרים בא מהם ומתורתם המה חיים, לפיכך המליצו מליצה זו שר של אדום כלומר מאדים גלה לבצרה הוא ביזאַנץ (כמו שאומרים על לאַנדן לאַנדר) ולא גלה לבצר של א"י ומפני שאז נעשה קץ לרדיפת הנוצרים ולרציחת מאמיני דת חדשה, אמרו שלא הועיל גלותו וביזאַנץ כי באמת נהרג שם שר של אדום שהתנהג באכזריות וניתן המלכות לתורת ישראל — לא בשוגג הרג רק במזיד ולכן מאחר שמזידים היו בדבר הרציחה, ראה שלא יועיל לו גלותו לבצרה אלא רוח טומאה יתבער, ועוד שאינה קולטת רק אדם והוא שר של אדום מלאך כלומר ממלאכי מאדים — והוא מבואר יותר ילקוט ישעיה ל"ד, אדוני יודע כי הילדים רכים אמר יעקב לעשו אנו רואים שיסורין עתידין לבוא מבניך על בני, אלא נהג אתה בשררתך ושמש בכתרך עד שיעמוד משיח מאלי' ויקבל המלכות ממך עד אבוא אל אדוני שעירה זה בית גוברין (עלייטרעפאָליס) שטאדט דער פריימהייט, דרש רב אחא עתידין אוה"ע לבגוד במלכות רביעית ולפנותה מהם, ודוחין אותה מאומה לאומה עד שבאה לבית גוברין, ומוצאה שם מלך המשיח, ומשלים לו המלכות ומכאן הוא בורח לבצרה, ונגלה עליו הקב"ה להורגו, והוא אמר ולא כתיב ונס אל הערים האלה? אמר הקב"ה גואל הדם הוא ימית הרוצח, כלומר הנוצרים המה גואל הדם של ישראל שקרובים יותר אליהם מן האומות, ולפיכך תורת המשיח המיתה את שר של אדום, מיד הקב"ה תופס לשרו בציצית ראשו ושוחטו כלומר ע"י אמונת הנוצרים נסתלקה שררה של מאדים ולא הועילהו הגלות כי מלאך הוא רוח הנוצרים ולא נתנו לשבת עוד אתם — ועיין ילקוט א' רמז קל' אמר רשב"ג מסורת בידינו שאין עשו נופל אלא ביד בניה של רחל בנימין כי שאול שליח הנוצרים בא מבנימין ובית גוברין היא עיר בארץ אדום שהיה לה משפטי חירות ולא נהרגו שם הנוצרים כבארצות אחרות עיין ב"ר ס"ח מטל השמים מעל זו בית גוברין ועיין דאס הייליגע לאנד ממהרי"ם ד' 88 ונבנתה העיר הזו במאה השלישית למנינם — באופן שהדבר ברור שאדום הוא רוח הרומים על פי מאדים אשר נכרת מן הארץ על ידי תורת ישראל במקצת. —

ד אתה תראה מה מאוד השתדלו חז"ל בתלמוד לפרש כל ענין מלחמה שבכתבי קודש על מלחמת הדעת והשכל ולמדו סנהדרין כ"ו ע"א ויאמר דוד לאנשיו חגרו איש חרבו ויחגרו איש חרבו ויחגור גם דוד חרבו שמואל

א׳ כ״ה דבדיני נפשות מתחילין מן הגדול. ושם פ״ב אמרו אין מביאין כלי זיין לבית המדרש — ובשבת ס״ג ע״א חגור חרבך על ירך גיבור בדברי תורה כתיב, וכן פירשו כל עניני כלי זיין וחזקת המבצרים והעיירות על חזקת השכל בתורה ושאים גבורים שביב למטתו של שלמה המה הגיבורים בתורה אנשי שם. כל זה להורות שעלינו אין להשען אם נהיה מזויינים ככל הגוים רק על אבינו שבשמים — באופן שהן הן גבורותיו והן הן נוראותיו של תלמוד בבלי וירושלמי שהשבו הלימודים והפלפולים בשכל התורה עד היום, להורות לכל באי עולם שיש אלהים בשמים אשר הוא אדון כל הארץ וראוי שלא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה, ורק בשכל ישפטו איש אל רעהו ועל פי מדת הדין נדק ורחמים כל אחד ואחד על מקומו יבוא בשלום, איש תחת גפנו ותחת תאנתו.

איפוא לזאת אמרו כ״פ שאי אפשר לעולם להתקיים בלתי ישראל כי כל העמים לוחמים עבור בצע כסף וכלחוך השור את עשב השדה; אבל ישראל לוחמים מלחמת השכל ועומדים לעד. ואמרו ויקרא רבה פ׳ י״ג לדרוש ואת הגמל ואת השפן ואת הארנבת שנאמר בכל אחד כי מעלה גרה הוא, שהכוונה עם גמל מלכות בבל שמעלה גרה שמקלסת להקב״ה על ידי נדיקי ישראל, שפן זו מדי, וארנבת זו יון: אבל את החזיר שנאמר בו וגרה לא יגר איננה מקלסת לישראל הוא מלכות אדום שהורגת נדיקי ישראל — ובפרשה כ״ט בויקרא רבה בחודש השביעי באחד לחודש חשבו שם מה דכתיב ויחלום והנה סולם ומלאכי אלהים אלו שרי אומות העולם שעולין ויורדין: כי מלכות בבל השתררה על ישראל ע׳ שנים מלכות מדי ופרס נ״ב, מלכות יון ק״פ שנים; אבל מלכות רביעית אדום עולה ואינה יורדת, באותה שעה נתיירא יעקב אבינו אומר אפשר שאין לזה ירידה? אמר הקב״ה ואתה אל תירא עבדי יעקב, כי אפילו אם הוא עולה ויושב אצלי משם אני מורידו כלומר מטעם זה גופו שמלכות אדום בני משיחיים שאומרים על המשיח שהוא יושב אצל הקב״ה כנודע, מטעם זה גופו השם מורידו כי אי אפשר לעולם לסבול דעה זו, ושב יעקב מבבל ושקט ממדי ושאנן מיון ואין מחריד מאדום, דומה למה שאמרו שם ס״פ י״ג ולמה נקרא שמה חזיר שמחזרת עטרה לבעליה הה״ד עובדי׳ א׳ ועלו מושיעים בהר ניון לשפוט את הר עשו והיתה לד׳ המלוכה כלומר באין שיתוף (ועיין מה שכ׳ לעיל) ואיומתי כל זה בראש השנה בחודש השביעי עלה אלהים בתרועה ד׳ בקול שופר — כלומר יום זה הוא סימן להתחלת העולם שהיה ד׳ אחד ושמו אחד — יתכן שמה שדרשו מגילה ו׳ ע״א ונשאר גם הוא לאלהינו על בתי מדרשות שבאדום שמלמדים תורה ברבים כוונו על אותם משיחיים שפרסמו את תורת היהודים וקירבו את העולם לאמונת ישראל. באופן שמעת החלו היהודים לידע בבירור שאין עוד לרשת ארנם ולעלות לירושלים בחומה ויד חזקה, כי אפס עלור ועזוב, וד׳ חפץ דכאם לתכלית המוסר ולהרבות תורה (כתובות קי״א) אז השיבו מלחמה שערה לשערים המלוייכים בהלכה ואין שיור רק התורה הזאת (עיין ע׳ אומה).

ו ראיתי לשפה לנידון זה את מה שאמרו חז״ל לפני אידיהן של עכו״ם ג׳ ימים אין נושאים ונותנים עמהם, ואמרו בגמרא רב ושמואל חד

תני אידיהן וחד תני עידיהן מאן דתני אידיהן ע"ש כי קרוב יום אידם. ומאן דתני עידיהן ע"ש יוצרי פסל כולם תוהו וחמודיהם בל יועילו ועידיהם המה. והנה כאן כל משכיל ישתומם על האמן שאמרו לפרש אידיהן מלשון איד ושבר או עדות, וכאשר אנחנו יודעים שם עיד מורה על חג בערבי ובסורי **עאדא** עיין ערך מילין? ונראה לי כי חז"ל דברו פה בחכמה וסוד הדבר הוא כך, דע כי לכאורה קשה מאוד דשם בע"א במשנה ח' ע"א איזהו אידיהן של עכו"ם קלנדא סטורנליא קרטסים ויום גנוסיא של מלכים, וקשה וכי לא היה להם חגים זולת אלו אדרבה נודע כי קלנדא היה כל ראש חודש ולא היה חג מיוחד תחת אשר היו חגים אחרים אין מספר לאלילים הרבה במקום וטערעס נקראו בשם מרגיען? ועוד מה זה קרטסים שלא נודע מהותו? ונראה ברור כי חז"ל לא חשבו רק אותם מועדים אשר הוקבעו לכבוד הממלכה והממשלה כמו יום גנוסיא של מלכים, יום הלידה יום המיתה ע"א ח' ע"א.

והטעם בזה פשוט כי מפני שהקסרים השגיחו תמיד לדרוש לכבוד עצמם הכניעו את ההמון תחת אסיר אמונת הבל למען ענותו בסבלות דעות שוא ולעשות זכר לממשלתם עם רישומים מוגשמים יורדי' לחדרי בטן, בעבור זה יהיו עיניהם של הדיוטים נשואות אל אהבת ממשלת רומי וימסרו נפשם עליה, ד"מ קרטסים מורה על שני חגים עבור שררת רומי כמבואר ע"א שם ח' ע"ב אחד על שם תפיסת יד רומיים בממשלה מיד היונים, והשנית בשעה שכבש חיל אוגוסטוס על שונאו אנטאָניאוס וקלעאפאַטרא מלכת מצרים אהובתו אצל אַקטיאום כי מלת קראַטעס ביוני κρατοσ מורה על הכובש ומכניע אויבים זיעגער אונד בעזיגער, וחז"ל עשו למלה זו סימן רבים סים על דרך לה"ק ולא כמו שדימה מוסף הערוך שסים מורה על שנים כי אם כוון עם סים ביוני συν אם כן הפירוש כמו עם (מיט) וצריך לכתוב סימקראטעס בראש המלה והנה חג זה היה נכבד מאוד בעיני רומיים לזכר הכנעת קלעאפאטרא כמבואר בספר משורר הגדול האָראַטץ אָדען ספר א' 37 ולקחו לחג זה את החבורה של כומרים נקראו בשם Salu טפרינגער ומלאו את היכל ע"ז על שולחנות גדולות עם מיטות מלאות מצעות למושב האלילים והאלילות ונקראו opiparae Coenae לגודל העושר עיין הערות דעפפרען שם (ונראה לי כי מזה בא שם אָפיפאַרוס על כהן הראשי של המשיחים (עיין ע' אפיפירות) ונהגו לחוג חג זה ביום י"ג לחודש שנקראו idus משורש iduo איך טהיילע, לפי שהאידען בכל חודש יום 13 לבד בד' חדשים מערץ מאי יולי אקטאבער, שהיו idus ביום 15 לחודש וע"ש החלוקה בחודש נקראו אידען שבר תברא כמו שאמרו חז"ל עיין הסופר נוצרי: Arnobius lib: 7 contra Gentes leitisternium Cereris erit Idibus proximis, habent enin dei lectos וזה לצחוק על אמונת הגוים ואם כן מבואר כי מה שקראו חז"ל **אידיהן** של עכו"ם אינו כמו שפירש רש"ל עיד בערבי כי אם idus ברומי ושפיר פרשו חז"ל לשון תברא איד וכן לשון עדות על הבלי שוא אמונת המון גוים. וכן סנטרונליא

וקלנדא היו לתכלית המושלה לשם חירות עולם הרומיים כנודע וכמסופר בגמרא שם במגילה ובארוכה פונקע ערך סאַנטורנאַליאַ ועיין השמנאים א׳ י׳ ל״ו שהמלך נתן רשות לישראל לנוח ג׳ ימים לפני החג וג׳ ימים אחר החג וזה כר׳ ישמעאל ע״א ז׳ ע״ב ולא כרבנן.

אדון, אדני, אדני שדה.

במס׳ ברכות ז׳ ע״ב אמר ר׳ יוחנן משום רשב״י מיום שנברא העולם לא היה אדם שקרא להקב״ה **אדון** עד שבא אברהם אבינו שנאמר אדוני אלהים במה אדע כי אירשנה. ונראה כי דעת הקדמונים באומות היתה דעת בלתי שלמה בהשגחת הבורא ובמלכות שמים כי הרוב דימו שהשם אין כבודו להשגיח בתחתונים, ולכן יש לו אמצעים, ואין מספר לאלילים אשר על ידם מושל בעולמו. אבל דעת א״א היתה דעת נקייה, הוא סבר אל אחד בראנו והוא מושל בעליונים ובתחתונים באופן שאין אפשרות לקיים התחתונים בלתו יתברך, ולפיכך מלת אדון הוראתו על פי שרשו לכמה אופנים, דבר אשר עליו יעמוד ויקום ענין ידוע ויתד נאמן לתלות בו כל מיני הכרח. לשון אדן רגל בעברי מורה על קיום החזק ולשון אודן (אוזן בעברי) בארמי מורה על האוזן ועל כל בתי אחיזה ומקום לתלות עליו. ואדון הוא המושל בכל קניינו ומשגיח בדקדוק את כל אשר בביתו כאלו אין קיום לכל קניניו זולתו, והוא אדון למטה ולמעלה. ולזה קרא אברהם את השם אדון כלומר משגיח ומקיים כל יצורים. ויש עוד לעורר פה כי גם כנגד חוקרי עכו״ם אשר דימו שהאלהות הוא ענין בלתי יודע מה שזולתו (מיין בלינדער דעמיסמוס); אבל אברהם הכיר את בוראו שהוא חפשי ומושל בדעת (פערזענליך פרייער גאָטט). הון לעולם, כמאמרם: הוא מעון של עולמו ואין עולמו מעונו. וזה נודע לא״א מכח הנבואה שהודיע לו יתברך את העתיד לבוא ובהכרח חפץ ורצון לו מיוחדים למשול על כל העולם לעשות כרצונו כפי אשר יחפוץ. על דרך שאמר אריסטו שמכח מציאת הנבואה נראה שיש לעולם אלהי מרומים. ולפיכך הסמיכו זה לפסוק אדני אלהים במה אדע כי אירשנה כלומר על ידי הידיעה בעתידות נודע לא״א האדנות האמיתי. ועל דרך שאמרו חגיגה ט״ז. אדון הוא בבירה שלו. ודע כי קראו הכנעניים את אליל ידוע בשם אַדְמָנִיס והוא מצוייר בתאר נער יפה ויתכן שַׁשם זה ג״כ על שם אדנות או על עדן ביוני hedone נאה ומשובח. ומזה נראה שם אדנוקי בחולין ס׳ ע״ב על חומשת קרני פלשתים חומשא אדוניקי adonici כלומר חומשה מיני אלילים היה ונקרא גם אלל הכשדיים בלאדן כמו בל=אדון בעל הוא אדון. ורשם אבל אלילים הנוסעים ומאזינן לשומעדנן שנקראו אזען היה נקרא אָדוֹן. ויש בזה נכלל גם ענין הדין והמשפט שיחסו לאלילים פלילים ואם כן אדון משורש דין ריכטען — ועיין לאלן ע׳ איוב באחרי שיש שלשה מופתים שכליים על אדנות השם חון לעולמו ומשגיח

עליו והם המובאים חגיגה ע"ז אות הוא בבבא שלו דוגמא הוא בבבא שלו אדון הוא בבבא שלו כי מצד הסיבות הנה הוא האות ומצד השלמות ברבבא הנה הוא דוגמא ויש לו הויה בפ"ע ומצד התכלית הנהו אדון להנהיג כל עולם אל תכלית השלמות. והנה במס' כלאים פ"ח מ"ה יש **אדני שדה** מין חיה ועיין רמב"ם שם שהוא מין מדבר ביערות ורש"י באיוב ה' כ"ד כי עם **אבני שדה בריתך וחית השדה השלמה לך** פירוש אבני שדה אדם יערי. ובאמת הענין בכללו הוא תמוה ושם אבני וכן שם אדני צריך ביאור? ונראה כי ידוע שקדמוני אומות דימו שיש אלילים ידועים מושלים ביערות על כל מיני חיות ובהמות, וכל חית השדה מסורים תחת ידם ואם הלכו לצוד ציד חיה ועוף התפללו אל אלילים אלו שנקראו פוינען פאַנען fauni Panen ובלשון יחיד faunus Pan ואליהם הקריבו קרבנות ונדבו נדבות, להסיר מבני אדם מוראם ואימתם אשר נתנו בארץ חיים. וכמו שיראים הקטנים מפני צורת הפראים והחיות משונות ויש אשר מחריד לתינוקות במראות משונות ונוראות כן חשבו לאלילי היער אשר ציירו בצורת אדם פרא לדבר מחריד ומבהיל, לפיכך אפשר כי לשון **אבני** יש לו השתוות מה במבטא עם פאַן או פוני וכיון הכתוב בדרך מליצה לומר אם תכרות ברית עם הגדולי' בשדה אז מליצה ישלמו לך את חית השדה או לשון השלמה לך פירושו מסירה שימסרו לך חית השדה כמו השלמיה ב"מ פ"ה ע"א וילקוט פ' וישלח פ' אדוני ידע משלים המלכות.

על כל אלה וכ"ב אנחנו ב"י קוראים לא אדונים לאלה ויסר ישראל עם נביאו ישעיה כ"ו ד' אלהינו בעלונו אדונים זולתך לבד בך נזכיר את שמך, מתים בל יחיו (אדונים זולתך) רפאים בל יקומו לכן פקדת ותשמידם ותאבד כל זכר למו. ואמר אחרון הנביאים מלאכי א' בן יכבד אב ועבד אדוניו ואם אב אני איה כבודי ואם אדונים אני איה מוראי, אשר על כן כל איש מזרע ישראל אשר לבבו פונה באמת ותמים אל ד' אלהי אברהם, אין לו אדונים ממש כי אם האדון כל הארץ באין שום שיתוף אבל המשאיים משתפים ואומרים כי פתאום יבוא אל היכלו האדון מלאכי ג' הוא המשיח ובאמת כוונת אמונה זה **אדנות** על ישראל מאז ואנחנו אומרים בעלונו אדונים זולתך לבד בך נזכיר את שמך, וכל שופט ומישרים ישפוט בצדק כי הדין עם זרע אברהם אוהבו, יען כי מושג האדנות האמיתי הוא שדעת אלהים עם הצדק והמשפט ישפוטו שפוט בלי שום משוא פנים גשמיים ומי שהוא ממשיל אליו בשר ודם אין לו ממשלת אמת ולא ממשלת השכל כי אם ממשלת חומר מגושם, אבל אצל זרע אברהם שנקרא ישראל השכל הוא השורר ובלתי ספק תבוא העת אשר בה כל לאומים יתנהגו על פי משמרת השכל וחוקי אל אחד בטבע מדת הדין והרחמים כאשר באמת אנחנו רואים סימנים היום לגאולת המשפט היושר מפי מלכים ושרים שרולים בממלכת האמת והדעת דיא מידעע זמַן הערכטען ולא תאות הגוף ואז יודע לאברהם במה ירשנה. — — —

אהבה, ואהבת לרעך כמוך, ואהבתם את הגר.

בירושלמי נדרים פ' ט' ה' ד' אמר ר' עקיבא ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול שבתורה בן עזאי אומר זה ספר תולדת אדם כלל גדול יותר וכן בתורת כהנים פ' קדושים. כלומר ר' עקיבא סובר כי חיבור בני אדם לעם אחד והשתדלותם לקיים תורת מוסר אשר עליו העולם עומד, הוא נובע מאהבה שבין אדם לרעהו, וזה דוקא בבני אדם שהם מעם אחד, אשר על ידי העזר אשר עוזרים זה לזה אפשר לקיים חוקי תורה בין במעשה מצות האברים ובין במדות טובות, כי אין אדם לבדו יוכל להחזיק לנפשו שוחט נאמן, בית הכנסת עם כל כלי תשמישו, קופה של צדקות לכל מיני צרכי הכלל. אבל הכלל כולו ע"י מה שכל אחד יקיים ואהבת לרעך כמוך ויהיה לעזר ולמשען חבריו כפי יכלתו, אז יוכל לעמוד הכלל כולו. ובן עזאי הוסיף שלא בלבד גוי אחד קדוש, כי אם כלל מין האדם יש לו קיום ע"י העזר שכנגדו ומה שכתוב זה ספר תולדת אדם הוא כולל יותר, באופן שאין חובה לבד לאהוב ריעים מאומתו כי אם גם אנשים מעם אחר וכל הנולד מזוג הראשון.*)

וקודם לזה אמרו עוד בירושלמי משל נאה: כי אם חותך אדם בידו האחת לא יענוש יד זו בידו האחרת, כי הלא גופו ונפשו הוא, כן אסור לאדם לנקום נקם מיד רעהו, יען כי ע"י העונש אחרים הוא מעניש את עצמו — באופן שנודע לאומה ישראלית מימי קדם תוכן החיוב של אהבת רעים יותר מלכל שאר אומות. הן בזה מובדלים ישראל מכל העמים להורות לעמים את הדרך אשר ילכו בה לגמול חסד איש לרעהו ולטהר את מדותיהם בשבע מצות המסורות להם לכבוד בורא שמים וארץ. —

לפיכך בשעה שבא הנכרי להלל ואמר לו גיירני על מנת שתלמדני כל תורה כולה ברגל אחד, קבלו הלל ואמר לו: מה דסני לך לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושא היא זיל גמור. שבת ל"א. רבים שואלים על זה: מה זה רגל אחד היה לו לומר על פי כלל אחד? ועוד למה השיב לו הלל, בדרך שלילה מה דסני לך לא תעביד, היה לו להשיב כלשון התורה ובדרך החיוב ואהבת לרעך כמוך? ועוד קשה והלא אי אפשר שאהבת רעים יהיה יסוד כל התורה שהרי א"כ יהיה היהודי חפשי מכל מצות קדושה וחובות האיברים, והכתוב אומר והתקדשתם והייתם קדושים? ועוד מה חידש הלל והלא דבר זה כבר נאמר בספר טוביה פ' ד' ט"ו, ע"ש. ויש אומרים שגם בספרי יונים נמצא רמז לזה?

---

*) בסנהדרין מ"ה ע"א אמר רבה בר אבוה (אשר מדרכו לדבר עם אליהו עבור מדת הרחמים עיין ע' אדם) ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה כלומר אפילו נגד החוטא למות נאמר מצוה זו שהרי העונש מיתה אינו רק לבער הרשעה ולא להכאיב את החוטא ולכן בשעת קבלת דין ביעור גם כן חובה לנהוג באהבה וכן נגד כל אדם שלא יחטא. —

ונראה לכוין הענין כך הנכרי שבא להתגייר שמע ממחלוקת שמאי והלל וכי ראשי תורה שבע"פ ומנהיגי ישראל חולקים זה על זה בפירושי תורה על כן ירא ופחד לנפשו לסגף נפשו בענינים וסופקים ובלתי מבוררים כאלה, ולזה התנה שבקש להיות יהודי על מנת שילמוד התורה על אופן ורגל אחד בלתי מחלוקת בפירושי תורה — ולזה השיב הלל ואמר לו פירוש הדבר: שכמו שאני רואה לדבר פירושי על תורה שבכתב כך נמי חברי רואה לפרש בענין אחר, ולכן אי אפשר כלל לסלק מעליו תכונת המחלוקה בפירושי תורה, וכל המתנה שרוצה ללמוד תורה כפי שיטה אחת הוא מתנה על מה שכתוב בתורה ותנאו בטל ומבוטל מעיקרא. כי כל מה דסני לך, לחברך לא תעביד ובהכרח כל אחד יאמר דעתו חפשי באין מעצור. וזה כלל תורה שבע"פ ושבכתב, לשמוע כל מה שיאמר האחר ולהטות אוזן קשבת אל כל הנמסר מפי אחרים ולכן הוסיף ואמר ואידך פירושא הוא זיל גמור כלומר הדעת האחרת מביא לידי פירוש התורה זיל גמור הדעות — אפס יש בדבר עוד טעם פנימי ואילון והוא, כי בין חכמי יונים היה ג"כ חכם אחד שיסד כת המסופקים (סקעפטיקער) אשר אומרים כי אין שום דבר ברור בעולם והשכל אינו מכיר מן האמת מאומה, כי כל אדם כוזב והכל נכנס בגדר הספק, וכל מה שאדם רואה עדיין יש לספק במציאותו ואולי לא היה הדבר ולא נברא, באופן שהמיסד הראשון פיררהאָט בשעה שנפל לבור ותלמידו לא הצילו מן הסכנה אמר כי כדין עשה תלמידו זה ומפני שבדין הסתפק באמיתת הנפילה, ואין חובה עליו להציל, במקום שאין הסכנה מבוררת וכן נהג אחריו חכם אחר יוני (לַאקידעס) עבדיו היו גוזלים וחומסים מנכסיו הרבה מאוד והתגללו לומר לאדון המסופק הקובל עליהם מדוע אתם חומסים אותי? הלא אתה למדתנו רבינו שאין דבר ברור בעולם וא"כ מניין לך זה שאנו חומסים אותך! עד שבדין הוכרח האדון השופט הנגזל לפטור את הגנבים מן הקרן והקנס. אכן ברוב הימים ראה המסופק הזה כי ברע הוא יען כי כליא קרנא ולא הניחו לו החומסים מאומה להחיות את נפשו אז הוכרח לאמור בקול רם: דעו כי אני ידעתי בבירור שאתם גזלתם אותי ומה שאתם מצטדקים לומר אני לימדתי שהכל בספק דבר זה הוא רק לפנים*) מבתי מדרש אבל מבחוץ האמת הברור כאשר הוא נראה לעינים רואות, ולאזנים שומעות ולבב יודע מרת נפשו שאתם הריקותם את כל כלי ולא כל מה שנושאים ונותנים חכמים בבתי מדרשם ראוי להנהיג בעולם המעשה — שמענו מזה שבכל זמן שאדם יש לו עושר ונכסים והשביעו אלהים לאכול מהם ולענג נפשו במו, אז בנקל אפשר לו להסתפק אולי כל זה משגה הוא, ורק באחיזת עינים אני רואה; אבל לפי האמת הכל הבל הבלים אין בו מאום. אבל אם יארע לאדם צער וכאב מכאיב וממריא נפשו ולבו אז לא יוכל לספק באמיתת המציאות, כי מה פתרון לכל החרדה ולכל הצער אשר תרגש נפשו, והלא אי אפשר

---

*) αλλως ταυτα ω παιδες; εν ταις διατριβαις λεγεται ημιν αλλως δε ζωμεν. Numenios b: Euseb: de praeparat: evang. 14. 1 verg. Rixner 1. S. 298.

לאלהים כי כן הוא — על כן לצוות זה רצה הלל להוכיח פינת כל התורה שהיא האמונה במציאות ממש ולא יהיו בני אדם מכת המספקים רק יאמינו בשכל האמיתי כי היא היא. וכי יש באמת עולם נברא ועץ הדעת טוב ורע, על כן אמר מה דסני לך לחברך לא תעביד זה כל התורה כולה כלומר לא אמרתי לך, ואהבת לרעך כמוך בדרך חיוב כי אם כן תוכל לחלוק עלי ולומר איני מאמין בעצמי כ״ש במה שחוץ לנפשי, ואיך אאהוב את מה שאינו, ואיך אשמור התורה שנוסדה על קו תוהו ועל אבני בוהו? אבל אני אומר לך מה דסני לך לחברך לא תעביד וזה דבר שאין אתה מכחיש לפי שלבך יודע צער גופך ונפשך, לפיכך צדקה התורה בתתה חוקים ומשפטים צדיקים ומקיימת סדרי הבריאה ודרך ארץ ע״ד עשה לך רב והסתלק מן הספק.

טעם התיכון הוא כי באמת יסוד החברה נבנה על כלל זה מה דסני לך כו׳ אפילו אצל כל אוה״ע כי מכיון שכל אדם ירצה להיות שמור ובטוח מנזק אחרים, בהכרח הדין נותן שגם הוא לא יזיק — וזה המשפט הוא משפט טבעי וידע הנכרי זה הכלל הנחוץ מאוד מצד הנהגת המדינה ולא מצד מוסר התורה מן השמים מפי עליון קדוש ומקדש לכל שומעיו. כי בספרי משפט שחקקו קסרי רומיים (רעמישעס רעכט) לקחו ליסוד המשפט שלשה דברים (א) להחיות חיים נאמנים (ב) שלא לפגוע בכבוד שום אדם, (ג) לכל אדם תן את שלו (דיא דריי אָבערסטען גרונדזעטצע דעס רעכטס vive honeste, laede neminem sui quique) ויצא לנו מזה שמי שמזיק ופוגע בחברו גם חברו רשאי לעשות דין לנפשו ולהזיק — אבל תורתנו הקדושה נעלה מזה ור׳ עקיבא אמר בתורת כהנים בפ׳ קדושים ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה, שלא תאמר הואיל ואני נתבזיתי יתבזה חברי עמי, הואיל ואני נתקלקלתי יתקלקל חברי עמי — א״כ גם במקום צער ועיוות הדין מצד אחרים צריך היהודי להיות עלוב ואינו עולב, לפיכך דיבר הלל עם הנכרי בסגנון שלו שיסוד המשפט הוא שלילת הנזקים ולא דיבר מן החיוב לקיים ואהבת לרעך בדרך חיוב גם במקום שאחרים מעוותים המשפט; הלא אמר: אתה הנכרי שבאת ללמוד תורת היהודים שים לבך ומקודם אל יסוד החברה של כל מין אדם, כי במקום שקיימה תורת משפט כל אדם שם מתחיל היהודי בתורתו, לפרש דבר זה מדוע ולמה יתקדשו בני אדם במשפט צדק, ומזאת החקירה יבואו לידי דעת אלהים שהוא מצד יראת אלהים בחיוב, כי כן צונו אלהים לאהבה בלא פנייה ובלא טעם שמירה, רק למען צדק יטהר נפש כל אחד ואחד בנושאו ואפילו ליקח את שלו מרשות חברו אסור שלא יראה כגנב ב״ק פ׳ המניח ועל רוב במצות שכליות נאמר ויראת מאלהיך. ודע כי שם בשבת סופר כי שלשה נכרים באו להתגייר, האחד בקש ללמוד כל תורה ברגל אחד והשיב הלל כנודע. והשני התנה על מנת שילמוד תורה שבכתב אבל לא תורה שבע״פ והראה לו הלל הכרח הקבלה והאמונה לאחרים על פי לימוד האותיות א״ב עיין ערך זה, ג׳ השלישי בא והתנה על מנת שיעשה כהן גדול וילבש בגדי כהונה המפוארים — והשיב הלל ללמוד תכסיסי מלכות ואחר שלמד והגיע לפסוק הזר הקרב יומת, הבין הנכרי שאי אפשר להשיג דבר שבקדושה רק מי שראוי לה. — שלשה

אלו מכוונים אל שלשה מיני הסתה אשר על פיהם אפשר להנחות האדם בדרך אמונה זרה ונאשר ירש מאבותיו (א) על ידי אהבה אם מראה אדם איבתו לאיש זר יוכל להוליכו בדרך אשר חפץ בכח הטובה אשר עשה לו באהבה גמורה (ב) על ידי כח הדיבור (איבעררעדונגסקראפט) ג׳ על ידי מתנות גדולות והבטחת שררה ומינוים — והנה נגד טעם ראשון השיב הלל מה דסני לך לחברך לא תעביד, וכמו שאין אני רוצה שיקרבוני אחרים באיבה יתרה למען אעזוב את עמי ואת תורתי, כן לא אחפוץ לקרב אותך על דרך אהבה. נגד טעם שני הראה הלל שאין היהודי נוהג כן לקרב גרים על ידי כח הדיבור; אדרבה אפשר להטות הדברים מימין לשמאל ומשמאל לימין ולהפך סדר א״ב, ועל כן לא יאה ליהודי לנהוג כן. ונגד טעם השלישי הראה הלל גם כן שאין בתורת היהודים להכניס גרים על ידי רילוים במינוי ושררה כמה שנאמר והזר הקרב... ורק למען האמת והצדק בלי שום פנייה וכוונה זמניות יוכל הגר לכנס תחת כנפי שכינה — איפא לזאת שוב לא קשה וכי לא סבר הלל כי והתקדשתם ואהבת השם הוא יותר מאהבת רעים, כי לכל הטעמים שאמרנו הוצרך הלל לסלק מאת הבא להתגייר כל כוונה בלתי טהורה, ואלו אמר ואהבת את ד׳ אלהיך או והייתם קדושים הוא כלל כל התורה, אם כן בנקל יוכל הגר לרמות ולהראות קדוש וללבוש אדרת שער למען כחש, לפיכך מן ההכרח להעיר לב הבא ללמוד לחנך אותו, להיות ידיו ולבו טהורים לאל אמונה ואי אפשר להשיג קדושה למי שבקרבו ישים ארבו, ודעתו לגנוב ולגזול לשקר ולכחש במקום שאין רואה, אם גם לפנים יתראה כיהודי מלובש בתפילין ומעוטף בציצית. ובודאי תנאי הראשון לגר הבא להתגייר לקבל עליו חובת אהבת רעים ודין משפט צדק באופן שלא היה אפשר להלל להשיב תשובה אחרת ואותם בני אדם שמוכיחים מתשובת הלל שעיקר התורה הוא אהבת רעים, הם טועים טעות גדול, יען הלל לא אמר זאת רק דרך תנאי לפתוח פתח לדופקים בה, אבל בפנים התורה ודאי הקדושה והטהרה היא העיקר אבל אי אפשר להשיג זה בלתי צדק ומשפט — ומה שמליכו איזה פנים שהקלו חכמים בממון וכבוד עכו״ם יבואר בערך שבע מלות ובערכים אחרים ועיין ערך אדם. ויתכן שמה שאמר בן עזאי זה ספר תולדת אדם הוא כלל יותר גדול רצה בזה להתנגד לר״ע שאומר שמחויב היהודי לאהוב אפילו השונאים, לזה אמר שראוי להשגיח על השתלשלות טבע האדם כפי מה שהזמן גורם וזה מרומז בפסוק זה ספר תולדת אדם.

אהיה אשר אהיה.

אמונה באלהים, יראת אלהים, דעת אלהים.

שלשה המה מטיבי לכת להועיל לנו, לאור באור החיים ולפלס נתיבות אמונת אומן, כי בשלשה שמות משתמשים המשכילים לבטא בם

עיונם ודעתם באלהים ותורת המוסר (א) לשון סבר מיינען (ב) לשון אמונה גלויבען (ג) לשון דעת ווסען. ההפרש בין שלשה אלה הוא כי הסובר תלוי בדעת עצמו ושכלו אין הסברה כמלאת בנשוא חוץ לשכלו כי אלו היה כן, לא יצטרך לדמות ולחקור ולסבר, אבל הוא סובר מפי עצמו. המאמין הוא כולל יותר כי סברתו מקובלת לא לבד לעצמו אבל גם לזולתו ויש הרבה מאמינים בדבר אחד אשר הוא חוץ לשכלם אע"פ שאין בכוחם להראות ולראות בחוש מציאת הענין אשר יאמינו בו, אבל מפני השתוות הרבה בני אדם על אמונה אחת שכך הוא הדבר חוץ לשכלם, א"כ כולל הדבר יותר ורשות ניתן לאדם לדבר בפומבי מדרכי אמונה המקובלת לרבים; משא"כ הסובר בדעתו לא יוכל בנקל לגלות לבו וסברתו ולומר קבלו דעתי. אפס היודע (דער ווסטענדע) הוא נעלה מהכל, כי דבר הנודע הוא ענין ברור אשר אי אפשר לשום אדם להכחיש כלל וכלל כמו דרכי החשבון וההנדסה מאַטהעמאַטישע געוויססהייט. ובכן אי אפשר לומר לשון דעת על עניני אמונה ודת — ואעפ"כ מצינו הרבה פעמים לשון דעת אלהים וכן דע את אלהי אביך? טעם הדבר כי אף אם החכמה עליונה נעלמה מעין כל חי ואין שום חוש לבן תמותה לראותה ולשמוע את קולה; בכל זאת נטוע בלב ושכל כל אדם ההכרה להתנהג במוסריות (מיין יעדער מענש האט מאָראַלישע געוויססהייט פֿאָן דער נאָטהווענדיגקייט דער זיטטליכקייט) לפיכך באמת דבר זה עצמו הוא כולל כל מין אדם, ואל מדרגה זו יעלה כל משכיל להבין את זאת כי באמת ענין אלהי הוא כולל הכלל כולו. ואף כי רבים מכחישים במציאת ענין אלהי לבדו חוץ לעולם המוחש אבל הכחשה זו אין בה ממש ורק לשמע אוזן ישמעו, ואם תחפש בקרב איש ולב עמוק תמצאהו יודע כי אלהים בשמים מוליך ומביא יוצר ובורא את כל בהכרה. לא על חנם אמרו חז"ל אין אדם מת מן העולם עד שיראה השכינה כלומר כל אדם כוזב רק עד זיבולא בתרייתא ואז הוא חוזר ושב לראות מה בפנימיותו והכל הולך אחר החיתום, ילקוט א' רמז של"ו בשם פרקי דר"א אין הנשמה יוצאת מן הגוף עד שתראה פני השכינה שנאמר כי לא יראני אדם וחי, ובמגילה י"ט ע"ב למד ר' יוחנן מפסוק זה אלמלא נשתיירה במערה שעמד בה משה ואליהו כמלא נקב מחט סדקית לא היו יכולים לעמוד מפני אורה, כלומר משה ואליהו יגידו את האמת משה לשעבר ואליהו לעתיד ואלו היה ניתן רשות עוד לשלישי לעמוד במערה זו אי אפשר להתקיים מפני רוב מתנבאים בשקר. ועיקר האמונה הוא כמו שלימד משה ואליהו לדעת את ד' לעתיד בבירור גמור בלי שום שיתוף. ואמר ישעיה ומלאה כל הארץ דעה את ה' וכו' ירמיה כי כולם ידעו אותו, כי תכלית הכל הוא הדעת בנשוא הברור לכל (דיזע אָביעקטיפֿע געָטטעסערקענטניס) וזה שהולך משה אל אותות הוא כמו שאמר הכתוב שירא פן לא יאמינו לי כי יאמרו לא נראה אליך ד' כלומר שיאמרו: בסברת דמיונך בנושא אפשר כי צדקת, אבל בנשוא האמונה לא כן. לכן עשה אותות ממש נשואיות למען יאמינו אבל לא ידעו עוד את ד,

בדעת כי אם באמונה. לדעתי אפשר לחלק שלשה בחינות שאמרתי בנידון האמונה באלהים, לשלשה פעולות השכל: השכל הוא מחכים ונקרא המשכיל חכם לפי ענייניו וטבעו, גם אם לא השיג רק מעט מן הידיעה באופן שעדיין הוא מורה לעצמו ולא לזולתו, השכל הוא מבין ונקרא המשכיל נבון, בבחינת מה שהוא כולל יותר לתכלית המוסר — ואמר הכתוב איוב כ״ח ויאמר לאדם הן יראת אדני היא חכמה וסור מרע בינה. כלומר מכח החכמה הנושאית שיש באדם איש איש לפי דרכו, הנה הוא ירא את ד׳ אבל בכח הבינה בחוץ ובמה שזולתו הנה הוא יודע לסור מרע ולשמור נפשו ממוקשי שוא. למעלה מזה דעת אלהים, וזה מבואר אם נשגיח בפעולת שכלנו ובסדר השתלשלותו ותכלית ימי השחרות עד ימי זקנתו. בימי השחרות והילדות, האב מזכה את בנו בחכמה בדרך החיוב באופן שלא יספק הבן המקבל בחכמה המסורה לו מאביו או ממלמדו העומד מלד אביו שיש בה ממש והיא נמלאת בחיוב. בלאת הנער מימי ילדותו הוא מתחיל לספק ולבקר במסורת אביו, ומבין וחוקר עד מקום שידו מגעת באופן שכל מה שהיה תחילה אצלו מחויב בחכמה הוא משולל עתה מכח בינה, יען כי מנסה ובוחן בדקדוק הבקורת את כל המסור לו, ולכן חכם נקרא אצל קדמונינו מי שהוא מחייב מסורת אבות לבנים כמו שאמרו נגעים פ״ט חכם גדול נקרא (ר׳ יהודה ב״ב) שקיים דברי חכמים, וכן נקראו חכמי תלמוד, חכמים יען עיקר מפלעותם להחזיק במסורת, אבל מבין הוא מי שבוקר ובולם ומעמיד על המבחן כמו שאמר הכתוב חכם בעיניו איש עשיר ודל מבין יחקרנו משלי כ״ח, כלומר המבין חוקר ומסופק בעשרו של חכם. אכן הדעת הוא אחרי אשר כבר ילא הבוקר והחוקר מגדר התפוכה והשלילות אל ידיעה ברורה וזכה (עווידענטעם ווסטען) באין סוס ספק. לפיכך נקרא דעת אלהים המדרגה היותר גדולה ונכבדה מאוד, כי אצל כל גדולי פילוסופים ובפרט אצל קאַנט אין אפשרות לדעת אלהים וכל מדעם בדרכי אל הוא בדרך שלילה באמרם תכלית שנדע הוא שלא נדע כלומר אינו מודים שיש אפשרות למציאת אל אבל אין אנו יודעים דבר זה (וויר ווסטען עס ניכט פאָזיטיף), אפס ליהודים היתה אורה בחיוב מן השמים בהר סיני, ויש במו דעת אלהים בבירור. והפרש בין שני אלו הוא כי המתפלם נשמר מלעשות רע מכח הבינה דוקא, ולא מכח חכמה כי הוא אינו מאמין במציאות חכמת אמונה, ולא מכח הדעת כי אי אפשר לידע בחיוב עניני שמים אבל אצלנו הכלל אם אין בינה אין דעת אם אין דעת אין בינה, כלומר תכלית הבינה והסתפקות בביקורת וחקירה יפה, הוא הדעת בחיוב ואם אין דעת בחיוב אם כן גם בבינה אין תועלת, אבל מכח הדעת החכמה מתקיימת. לפיכך אמר איוב ויאמר לאדם הן יראת ד׳ היא חכמה כמאמרם אם אין יראה אין חכמה, אם אין חכמה אין יראה, כלומר ענין החיוב בחכמה הוא יראת שמים בלי חקירה וסור מרע בינה, מכח הבינה היא המשוללת, נשמר אדם מלעשות רע אבל לא יעשה טוב עד שיגיע לדעת אלהים ואיוב עדיין לא בדעת ידבר ל״ד, ל״ה. מטעם זה התורה תבקש כמה פעמים הדעה

כמש"כ וידעת את ד', דע את אלהי אביך, אבל לא לותה האמן כי גם פתי יאמין לכל דבר בטבע אבל הדעת אי אפשר רק אחרי חכמה בחיוב והבינה בשלילה שהנה פעולות השכל, ולזה שייך לצוות על ככה דע — להתיגע ולהשכיל בחיוב את הבורא באופן שהאמונה צריכה אל אותות חושיות והיא חכמה שיורש הבן מאביו ומכח אמונה זו תבא הבינה ואחריה הדעת בחיוב.

אליהו מלאך הברית.

באחרית הימים אחר שכבר עבר רוח טומאה מן הארץ ודעת אלהים יהפלון כל מין אדם אז יבוא **אליהו** כי כן אמר האחרון שבנביאים מלאכי ג', א' הנני שולח מלאכי ופנה דרך לפני ופתאום יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים ומלאך הברית אשר אתם חפצים הנה בא אמר ד' צבאות, וסוף הפרשה: הנה אנכי שולח את אליה הנביא לפני בא יום ד' הגדול והנורא, והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם — לשון אליה, הוא מורה על הקיום והתאמתות דעת אלהים (דיא פֿערווירקליכונג דער געטטעס אידעע) **אלי = יה** כלומר מה שאני חושב וסובר לאלי הוא באמת יה לכל העולם (איין געטט ווזט אין דער ווירקליכקייט) ומעשהו לעורר לב בנים הרחוק מאוד משורש אבותיו, כאשר הענף העליון על אילן רחוק מתחתית הגזע אבל מדת אליה תעורר לבות בני אדם להביט אל הצור אשר חוצבו משם, ולהפך ג"כ לב בנים על אבותם כי גם האבות ידעו ויחיו חיים טובים ונעימים להבב ולהוקיר מעשי בנים באשר חדשו בנעוריהם והטיבו יותר מאבותם.

לפיכך תראה אליהו בא תמיד לסלק את הספקות כאשר הוא עומד כנגד עובדי בעל להורות דבר ברור ולערות עליהם רוח ממרום להודיע כי דבר ד' בפיהו אמת והכל יאמרו ד' הוא אלהים מלכים י"ח. בכל הספקות במגון מונח עד שיבוא אליהו וכן בס' יחוס סוף הוריות וכן בכל מקום שסרו ישראל מאחרי ד' וטעו אחרי מנהגי גוים שלא למול את בניהם ולהזכות את בנותיהם אז בא אליהו והחזיר העטרה ליושנה להורות כי ד' הוא אלהים עיין ילקוט יהושע רמז ט"ו, ובשעה שאדם נושא אשה שאינה הוגנת אליהו כופתו והקב"ה רוצעו קידושין ע' כלומר מדת אליהו להקפיד על כבוד היחוס אם כן הוא כופתו אבל הקב"ה אצלו ית' שוה כל קטן וגדול ואדרבא הכלל נחות דרגא ונסיב אתתא יבמות ס"ג לפיכך הקב"ה רוצעו ומרצהו להיות עבד עולם כמו שאמר אהבתי את אשתי ואת אדוני לא אצא חפשי — וכן תמצא ברכות מ' ע"ב בהאי גברא שעמד חוץ לבית הכנסת אתא אליהו נדמה לו כטעייא וקטליה, טעייה הוא ישמעאלי המשתחוה מול מזרח (מַן קבלה) נגד מקדש קַאבְּבַּה, ולכן היהודי שהתפלל אחורי בית הכנסת ולא הטה פניו למקדשו, הקפיד עליו אליהו כמדרך הטעייא כלומר שהיכל מאוד בכבוד בהכ"נ והטעייא טוב ממנו — ובסנהדרין צ"ח מלא ר' יהושע בן לוי את אליהו אפתחא דמערתא דר"ש ב"י ולגרסת העין יעקב אפתחא דג"ע ושאלו אם יבוא לעולם הבא? והשיב אליהו לכשירצה האדון

הזה, כלומר ריב"ל עומד בפתח פרשה ג' של מלאכי הנני שולח מלאכי ופתאום יבוא האדון אל היכלו, וא"כ המלאך הוא אליהו כמבואר בסוף הפרשה ואמר לבשרנה האדון הכתוב בפרשה ואמר ריב"ל קול שנים שמעתי וקול שלישי לא שמעתי כלומר מפני שהכופרים אמרו שלשה המה ביחד משה אליהו וישו מדברים מתי' י"ז ג'. וכן תראה את אליהו בכל מקום שחשדו לחכם שנוטה אחר המשיחיים ופונה מדרך היהודים עיין חגיגה ט"ו, וב"מ נ"ט: וגיטין ז' ע"ב ויבואר במ"א בבירור. ויתכן עוד כי בחרו בלשון אליהו מפני שהוא בעל הלויה כמו שאמרו אליהו לפלוני (בעגלייטען) וידוע שסוקראט ואפלטון אמרו שיש להם מנהיג רוחני (געניוס) המלוה אותם ולפיכך יתכן מאוד שגם חסידי ישראל היה להם מלאך קדוש ע"פ דרכם והוא אליהו המלוה להם בכל שעה. —

והכלל בזה כי בנביא העלה ד' את ישראל ממצרים הוא משה ובנביא נשמר הוא אליהו ילקוט מלכים ר"ע, יען כי בשעה שמשה מאן להלוך בשליחותו של מקום שמות ג' אמר לו הקב"ה כי **אהיה** עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך, בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה. וכאשר שאל משה אם ישאל העם מה שמו של הקב"ה, השיב השם **אהיה** אשר **אהיה**, כה תאמר אל בני ישראל **אהיה** שלחני אליכם. כלומר השם הבטיח למשה שלשה עיקרים (א) מציאת השם על ידי הבטחה כי **אהיה** עמך (ב) תורה מן השמים בהוציאך את העם תעבדון את אלהים על ההר הזה (ג) שכר ועונש **אהיה אשר אהיה** כלומר לבסוף אהיה בחיוב ואראה לכל יושבי תבל כי אני הוא אשר נגלתי לך, ולא קשה עוד לפרש שם אה"ה כי הדבר ברור שהוא פירוש למה שאמר לו הקב"ה תחלה כי **אהיה** עמך * והוא העיקר הראשון, ומפני שלא נודע וניכר עוד ענין אלהי על ידי קורות היהודים בעולם, ולכן אמר שלעתיד אהיה עמך, וזה גופה יאמר ויפרש לישראל **אהיה** אשר אהיה. וגם כנגד ג' עיקרים תורה עבודה ג"ח אהיה עמך = **הורה**. **תעבדון** את אלהים = **עבודה**. אהיה אשר אהיה = **גמ"ח** שכר ועונש כי הוא היסוד של השכר והעונש לגמול חסד יחד (עיין אותות האותות) ולפיכך שוב חזר ואמר הקב"ה לומר לבני ישראל ד' אלהי אבותיכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב, שנראה כסתירה, כי תחלה אמר **אהיה** ואח"כ **יהוה**? אבל הכוונה: לאבות ישראל נקרא כבר בשם **יהוה** כי נודע להם כאלהים; אבל לזרע ישראל יהיה לעתיד, **אהיה**, ולפיכך מסיים זה שמי לעולם וזה זכרי לדור ודור, כלומר **אהיה** הוא לעתיד שאראה לעולם כי אני אני הוא, אבל **יהוה** הוא זכר לדור ודור מזמן העבר זכרון ניסים ראשונים באופן ששני אלו העבר והעתיד השם והזכר בשם ד' שהיה כבר לאבות לזכר עולם מכוונים יחד.

מטעם זה מדת **אליהו** הוא ממש על הוראת **אהיה**. והטיבו את אשר דברו חז"ל כי כל מקום שנאמר ויהי אינו אלא צער, אבל במקום שנאמר והיה מורה על שמחה כי ההתהוות בכל דבר הוא גורם לצער לידה (דאס ווערדען יעדער זאכע פערארזאכט שמערצען) אולם אחר שכבר יצא הדבר מן הכח אל הפועל **והיה** מורה עס איזט געוואָרדען בשלימותו בודאי

הוא שמחה. ואמרו כי הכוונה עם אהיה אשר אהיה אהיה עמם בצרה זו אשר אהיה בצרה אחרת, כלומר ע"י הצער יתהוה בעולם דעת אלהים וכשאמר משה רבש"ע דיה לצרה בשעתה? אמר השם כה תאמר אהיה שלחני כלומר שיהיה לצרות סוף וגמר אחר אשר אהיה ניכר ונודע לכל. ובערך אותות אבאר כי השלשה אותות נחש, יד מצורעת, דם ביבשה המה מקבילים לעומת שלשה עיקרים אלו ולעומת גזרה בחירה ופעולת שניהם יחד. כי זה כל האדם בטבע, שכל ורעיון התורה, גוף לפעולה בעבודה, חיבור שניהם יחד לגמול חסד — וזה אהיה אשר אהיה בפועל, בקיבת התורה והעבודה, ממש כמו שחלקו קדמוני חוקרים את העולמות לשלשה, עולם העליון השכלי וכולו טוב, עולם השפל לגוף, עולם התיכון המחבר שניהם יחד. לפ"ז הדין עם אותם חכמים שלא חשבו **אהיה** בין שמות הקדושים כי הוא סימן ליעוד זך בדעת אלהים לעתיד. וידוע כי משה אבי הנביאים הורה כי אמיתת הנביא ניכרת רק ע"י העתיד במה שנתקיימו דבריו אשר הגיד האותיות לאחור דברים י"ג, ובתכונה זו מצויין עם ישראל לאמור תמיד חזק ואמץ לבבך וקוה אל ד' כי אם כל השערים ננעלו שערי תקוה לא ננעלו דיזו האָפפנונג ווזט פרייא — ועיין ילקוט ר"פ שמיני אהיה אשר אהיה לפי שעה כאמר.

אור כשדים.

המובחר שבמין האדם הוא המין השוכן בארץ קויקאזיען דער קויקאזישע מענשענשטאמם לפיכך הדין נותן שאברהם אבינו בחיר ד' הוא גם כן נולד שמה בארץ ההיא ושם נהפך את עיר מולדתו כאשר אבאר. רבות מחשבות בלב איש ועצת ד' היא תקום, איה סופר ואיה שוקל כל הסברות והדעות שנאמרו על אור כשדים שבתורה, מה הוא ואיה מקום כבוד לידת אברהם אשר הוציאו השם משם, מי שרוצה לאסף כל הטעמים והדמיונות יראה בספר חיי אברהם מחכם בעער.

אכן לדעתי נראה שלשוא צרף צורף והסתום כנגד מן המפורש באופן מתקבל אל המעמיק בענין זה בעין בוחנת וחוקרת היטב בדברי תורה וחכמה. ולמען הביא ענין זה לידי בירור, ראוי שאקדים עוד שאר מאמרות ושאלות שנלאו כל חכמי לב לישבם על הדעת. והוא, כי בגמרא סנהדרין כ"א: אמר ר' חסדא כי הכתב אשר נקרא בשם כתב ע ב ר י הוא מלמו כתב ל י ב ו נ א ה וכפי המנהג ומתן של הלכה נקרא ג"כ כתב ר ו ע ץ כי כן אמר רבי שם מתחילה ניתנה תורה לישראל בכתב אשורי וכשחטאו נהפך להם לרועץ. וכתב זה מבואר שם הניחו להדיוטות והם הכותים. כל חוקרי שפתי ישנים נלאו לבאר מה זה עברי מה זה ליבונאה ומה זה רועץ ואמר בעל מערכי לשון שהכוונה כתב של לבנה ומפידמערטריפט ואחר אמר כתב של אותם השוכנים אצל הרי לבנון והיה להם לגזור עוד שם ליבונאה מאל לבן ולבנה בערי מדבר ערב? אפס כל זה אינו שוה לי ולדעתי תורת

ד' תמימה ומשיבת נפש, כלומר אי אפשר לקבל נחת רוח ולהתענג תענוג רוחני ושכלי בביאורי הכתובים אם לא יסכים הביאור החלקי עם ביאורים כוללים, ולפיכך דוקא תורת ד' תמימה ושלמה בכל חלקיה היא משיבת נפש ותתן עדיה להצטדק בפירושי חלקים קשים אשר הכלל יעיד על הפרט. ולכן נלכה נא אל מקור חיים אשר ממנו נשאב רוח בינה ודעת בעזרת הבורא ית' — מקודם יש להעיר על אודות הקושי' בסדר משפחות בני אדם מנח עד אברהם שנקרא העברי מפני שנולד מבני עבר, ועוד שבא מעבר הנהר פרת כמה שנאמר יהושע כ"ד בעבר הנהר ישבו אבותיכם. והנה הכתוב אומר על שם בן נח בראשית י' ולשם יולד גם הוא, הוא היה אבי כל בני עבר, אחי יפת הגדול. ופירש רש"י שהכוונה עם בני עבר על המקום שישבו שם בני עבר וכן כתב הרמב"ן וקשה על זה מה זה היחוס על שם המקום ולמה דקדק הכתוב ביחוס זה? ואמר הביאור שהמכוון על זרע אברהם יצחק ויעקב שנקראו בני עבר לשם כבוד כמו שאמרו שהאבות למדו תורה בבית מדרשו של שם ועבר, וזה דרך דרש ועדיין ישאל המשכיל על שורש שם עבר מה הוא ולמה מיחס הכתוב את שם על זרע פלג ולא על זרע יקטן, ולא עוד אלא שבחשבון תולדות יקטן מיוחסים הבנים לשם המקומות אשר כלשונו ומושבם עד בואכה ספרה הר הקדם, ובשלשלת התולדות הבאה מפלג יחס הכתוב רק השמות בלא המקומות פלג הוליד את רעו, רעו הוליד את שרוג, שרוג הוליד את נחור, נחור הוליד את תרח, תרח הוליד את אברם? ועוד קשה יוסף אומר במצרים כי גונב גונבתי מארץ העברים וגם פה לא עשיתי מאומה בראשית מ' ט"ו איך אפשר לקרוא ארץ עברים על שם משפחה קטנה אברהם וזרעו שהיו מעט מזעיר וע"כ שם ארץ עברים נודע במצרים מלפנים? על כן נראה לתקן כל זה בדרך זה אם ישמרני ד' משגיאה.

א בבבא בתרא צ"א ע"א אמר רב חנן בר רבא אמר רב עשר שנים נחבש אברהם אבינו ג' שנים בכותי ושבע בקרדו, ויש אומרים איפכא אמר ר' חסדא עיברא זעירא דכותי זה אור כשדים. מה זה קרדו ומה זה כותי הרבה נאמר לפרש? אבל לדעתי קרדו הוא קאַרדועל Karduel וכותא הוא קאַכֿעטיען Kachetien, שתי מדינות אשר כוללות חצי חלק הצפוני מן מדינת געאָרגיען Georgien אשר נקראת מלפנים איבעריאַ Iberia ארץ אשר התחילה מצפון ארץ אַרמעניען = הר מני = הארעט אשר נחה שם תבת נח ומתפשטת והולכת עד הר קויקאַזוס. גם קלת ממדינת אימירעטיען Imeritien נכלל בשם איבעריאַ, וכל הארץ הזאת מונחת בין הים השחור ויס כספי לווישען דעם שוואַרצען אונד קאַספישען מעער.

ב ידוע מספרים קדמונים בבירור שעם כשדים מקורם הראשון היה אצל ים השחור לצפון העולם ומשם נסעו הלאה ונתפשטו בכל ממלכת אשור, עד שנלאו מלכות אשור ויסדו מלכות הכשדים. וישעיה הנביא כ"ג אמר על זה הן ארץ כשדים זה העם לא היה אשור יסדה לציים הקימו בחוניו עוררו ארמנותיה שמה למפלה (עיין מחקרי ארץ שם כשדים) וזה מסכים לשם כשד בן נחור דוד אברהם אשר ממנו יצאו

הכשדים ובהכרח גם מושבו של כשד היה סמוך לים השחור ואור כשדים נקרא כן ע"ש כשד בן נחור — ולפי זה דעת לנבון נקל כי ארץ איבעריען המונחת בין ים השחור לים הכספי הכוונה בשם זה עיבעריא מלשון עבר על כי מזרע עבר נתיישבו בשם, כי על הרי אררט אַראַטעניען נחה תיבת נח ומשם נתחלקו בני נח לאומות שונות ואז הלך פלג בן עבר מאַראַטעניען למקומות הסמוכים, הנה הארצות שבין ים כספי למזרח וים השחור למערב, ומפני שהארץ ארץ פלגי מים כי רבים וגדולים הנה הנהרות הנובעים מהרי אַראַטעניען וקאַרדו ועוד בימי פלג נחלקה גם הארץ הזו בין שני ימים. וקראם על שם עבר אביו עיבעריא — והנה אברהם יצא מארץ ההיא ארצה כנען דרך ארם נהרים.

ג סמוך לים הכספי יש עוד היום כמו מלפנים עיר אחת באַקו Baku אשר שם ובכל הסביב' נמצאים מעינות נפט נאַפּטאַ קוועללען אשר מטבעם להתלהב ולהוציא שלהבת אש, תמיד תוקד לא תכבה. עוד שם אצל באַקו כבשן אש גדול אשר האש לא כבה בו מעולם, כי תמיד בוער בקרבו אש גדול ונורא מבלי אשר בא מעולם יד אדם באמצע כי מעצמו נובע האש כמים והכבשן אש הוא נעבד בתורת אלהי ונקרא היכל של אש עולם (דער טעמפעל דעס עוויגען פייערס) ואומרים שם כי לשם השליך הבורא את השטן וזה מקור אמונת הפרסיים שעובדים לאש לשם אָראמלד דער גוטע גאָטט דעס ליכטעס, ומואסים באַהריאַמַן השטן והפגע רע אשר הושלך לאש — מעתה נקל לנו לומר כי אברם הושלך מן נמרוד ג"כ לכבשן אש זה והוא הוא אור כשדים כי אור פירושו בקעה כידוע וזה נמצא באַקו הנ"ל וסמוך לזה מיבעריאַ שנקרא עבר הנהר כנ"ל. ועוד מפני שהיא איבעריא ג"כ מעבר לנהר פרת כי הפרת נובע מהרי טוירוס באַראַטעניען וכל ההולך מאיבעריען לארם נהרים בהכרח צריך לעבור נהר פרת — על כל פנים יאות לומר על הנבחר מאת ד' לצאת מארץ כזה אשר עובדים לאש שהוצאה מאור כשדים הוא כן, וגם בקעת דורא שהושלכו שם צדיקי ישראל לתנור בוער לדעתי היה באַקו דניאל ג' שגם עיר זו בכלל מלכות בבל אז והיא היום מדינת טירוואַן.

ד עוד מדינה אחרת היתה סמוכה לשם ונקראת בזמן הרומיים אלבאַניען Albania אשר לצד מערבה היא מוגבלת מארץ איבעריא ונקראת הארץ בשם זה על שם האדמה הלבנה שיש בה (alba ווייס בעברי לבן) והיה להם מחוז אחד אשר גרו שם הכהנים ונקראת ארץ הקדושה דאס הייליגע לאנד דער פריסטער. וזולתם היו אנשיה עללים ולא נתעסקו רק במרעה צאן ולא בעבודת האדמה. וידוע ג"כ כי ארץ שפאַניען נקראת אצל הקדמונים איבעריאַ Iberi מפני שבני אַיבעריאַ מחלק אַזיען נסעו לשם, והביאו לשם את מידותיהם הקשות אשר בתוכן מלוייכה חכמת הכתב באותיות שהביאו עמהם. ומדרכם להיות עם עז וקשה ואף הנשים מולידות בניהם בשדה ואחר הלידה מיד הולכות ועובדות כמתחלה עבודתן, באופן שנוכל לומר עליהם כי לא כנשים המצריות העבריות כי חיות הנה בטרם תבוא אליהן המילדת וילדו עיין כל זה פונקע ערך איבעריא 1—2.

ויען כי אנו יודעין שמתיקדי ארץ שפאניען בוויסמאפאַ היו גם היהודים
יתכן מאוד שעל שם אבי עבר נקראו גם הבאים עמהם מארצות ההם. —

ה) לפי כל זה לדעתי איגאה ש קנרסד. קמוו ז"ל עיברא זעירא בכותא הוא
אור כשדים הכוונה כי שם עֵבֶר) כה"ת איבעריא או עיבעריא היא היא
אור כשדים. וכן מה שאמרו כתב עברי היא כתב ליבונאה הכוונה על
אַלבאַניאַ הנ"ל וכהכיה שיקדו כתב, כי לבן בעברי הוא אַלבאַ ברומי. וכן
מה שקראו כתב רען הכוונה על ארץ = ען שהוא לדעתי אַרמעניען
ועל שם אַרלענע העיר הקרובה להרי אררט ושם מקור הנהר אַרכאַלעס
הפוכה משם למזרח והולך אח"כ למערב ולדרום עד ששופך מימיו
לאַלבאַניען, ומשם לים כספי וכמו שקראו העמים השוכנים אצל ים כספי
בסיפיא (ע' געזעניוס) ולשוכנים במקומות אצל נהר קירוס Cyrus
בשם קירענע, קיריפאָיס ועיין עמוס ט': הלא את ישראל העליתי מארץ
מצרים, ופלשתים מכפתור, וארם מקיר שהוא בהר מני = אררט אַרמעניען,
כן יתכן לקרוא ארצות ההם על שם נהר אַרכאַלעס רען — ואם עדיין
לבך נוקף על שם כותא וכרדו שנתפש שם אברהם יש לומר שהוא מכוון
אל קאָססאָי וקורדיען Kossäei und Kurdistan שהן מדינות סמוך
לים כספי עיין פונקע ע' Cossäei — גם זאת ידוע כי חומה גדולה
וארוכה היתה משוכה מים כספי עד הר קויקאַזוס אשר בה היה שער
גדול נקרא שער השערים בערבי באַב = אַל אבואב לפי שדרך שער זה
היו יוצאים למדינות הירקאַניען עיין כ"ח ה' לד 200 ויתכן כי דרך שער
זה בלל ד' העמים וזה בבל כי הקדמונים קראו שמות משונות מן הכלל
לפרט מיוחד ומהפרט לכלל יותר גדול. וגם ארץ כותא שהוא סמוך
לבבל שנקראת Susiana שורשה מארץ קאָססעי כותאי אצל ים כספי.
וכן שם בבל נולד מן השער הגדול הנ"ל באופן שכל הישוב הרחוק מהרי
אררט אחר המבול נקרא על שם המדינות הסמוכות יותר לים הכספי.
וכפי המבואר בע"מ לד 206 נמצאו עוד היום בארץ אַרמעניען אותות
מלשון עברים והוא אמר שהסיבה לכך מפני שדרך שם נגלו ישראל (מדרש
איכה על פסוק נשקד) אבל יותר מסתבר שהסיבה היא ארץ עברים
מקודם וגם ארץ הכוזרים Chazaren שנתגיירו היתה שם עיין כ"ח שם
ויש עוד היום שם עיר קוטאַטי = כותא.

ו) בפסחים פ"ז ע"ב אמר ר' יוחנן משום הכי הגלה הקב"ה את ישראל
לבבל מפני שעיגרם לבית אמם כמו שהשוטה את אשתו משלחה לבית
אמה כן ישראל גלו לבית אמם לבבל, ופירש רש"י לאור כשדים שיצא
ממנו אברהם ובאמת נכלל במלכות בבל בימי אברהם גם הארצות
הסמוכות לאררט וארמעניען, כי נאמר בראשית י': מן נמרוד שהיה גבור
חיל והחל למלוך על בבל ובארץ שנער, מן הארץ ההיא יצא אשור ויבן את
נינוה ואת רחובות עיר ואת כלח (ע' יונה י') כלומר מתחילה שכנו מלדי
הנהר פרת כדרך הקדמונים שנטעו תמיד לאהליהם כפי מה שמורה להם
מהלך הנהר, ועל כן נקראו אז אשור כל זמן שלא התרחקו מעבר הנהר
פרת, ולאחר שיצא אשור מן הארץ העבריה ומגילא נוסדה מלכות אשור

במקום רחוק מעברי; כי אשור ועבר שתי ראשי ממלכות הקדמונים היו כמו שאמר הכ' במדבר כ"ד ועינו אשור ועינו עבר, ובישעיה כ"ו כ' ביום ההוא יגלח ד' בתער השכירה בעברי נהר במלך אשור. ושנער לא היה בבל ממש כי אם כלל הארץ שיש בו חמר הרבה סמוך להרי אררט וארמעניען בכלל, כמו שנאמר ויהי בנסעם מקדם וימצאו בקעה בארץ שנער וישבו שם, ויאמרו איש אל אחיו הבה נלבנה לבנים; שלדעתי הכוונה על המקומות הסמוכות לים הכספי ומלאים מעיינות חמר ונפט כאמור למעלה. ורצו לחבר עיירות גדולות עד בבל כמו שחברו האנגלים זמן הרבה אחר זה ג' עיירות לעיר אחת טריפאָלי עזרא ד', ויתכן כי השער באב=אל=אבואב הוא חלק מן המגדל והעיר באופן שסורש בבל הוא ג"כ אור כשדים והבקעה אשר מצאו (במקו). ועבור זה מתפארים הפרסיים ההולכים בשיטת לזאָראַסטער שגם המה למדו מאברהם ובאמת נמצאו כמה דברים דומים לפרסיים למה שיש לנו ד"מ קביעת שבת סדרי זמני בריאה וקביעת שבת מיני מועדים בשנה וכל מועד וחג נקבע לחמשה ימים כמספר השם והחומש שהמה ראשי מספר שלהם כדרך חמשה חומשי תורה וששה סדרי משנה תורה, הקבועים כפי מועדי ד'. וכן בכתבי היאם שנהגו פרסיים בדקדוק, כל זה למדו מן היהודים ע"י לזאָראַסטער הנ"ל שחי בימי גלות בבל אבל השחיתו הרבה ואף שאמרו חז"ל ברכות מ"ו: שהפרסיים בקיאים בדרכי סעודה יותר מישראל גינו אותם בשאר דברים ד"מ בעבודתם לאש גיטין י"ז ויש להם מדות דומים קידושין ע"ב. ובדיני נדה נראה שנהגו הפרסיים ושאלו אצל חכמי ישראל עוד אחר הרבן ב"ש נדה כ' ע"ב אפרא הורמיז שאלה אצל רבא והמרה חכימי דיהודאי. ודע שאע"פ שכתבתי שבכלל עברים יש גם עמים אחרים חוץ מישראל בכל זאת בעניני תורה דרך משל כי תקנה עבד עברי לא יתכן לפרש רק ישראל ועיין ברא"ב"ע שם. אבל אלהי העברים שאמר משה יוכל להיות שכוון על אלהי כל בני עבר, אשר לא נודע במצרים כמו כי לא יוכלון המצרים לאכול את העברים לחם בראשית מ"ג, ועוד כי בשעה שבא משה לפני פרעה כבר היו בני יעקב למספר רב ויכון עליהם לומר אלהי העברים, ויתכן שבעבור זה קראו חז"ל את איבעריאַ הישנה בשם עיברה זעירא דכותי (קליין־איבעריען אין קאָססמע) הוא אור כשדים, ועיין תענית כותיים עובדים לאש וקדריים למים לדעתי הכוונה על שני עמים סמוכים (קאָססעאי אונד קורדיסטאַן) אל ים כספי ותחת קדריים צ"ל קרדיים כי מן הכותים שבמקרא שהביא סנחריב מארץ כותה לא נזכר שעבדו לאש, אבל מעם קאָססעי שסמוכים למעיינות נפט ולהיכל האש בודאי עבדו לאש, והקורדיען הרחוקים יותר בין ההרים עבדו למים הרבי' ולנהר קור הנובעים מן המעיינות שם. לחיזוק כל הדברים שאמרתי עיין ויקרא רבה פ' ע"ו וב"ר ע"ז שלפעמים כל המלכיות נקראו ע"ש אשור ולפעמים ע"ש נינוה ולפעמים על שם מצרים הכל לפי

הזמן ואם כן אין לדקדק בשם המלכות אם רק המעשה אמת כפי תכונת המקום. —

אור פנים.

אמר ר' סימן במדרש בראשית רבה פ' ג' חמשה פעמים נאמר כאן אורה כנגד חמשה חומשי תורה — זה אמת וברור כי בחמשה מדרגות יש לעלות על סולם השלמות ולהשיג מרום האמת, כי ספר הראשון מורה על גדולת השם במעשה בראשית, שמות מורה על גבורת השם בהשגחה פרטית, ויקרא מורה על תפארת השם במעשה מצוה וקדושת האדם, במדבר מורה על כלהון השם בקורות ישראל נגד השוכאים המונעים לנאת עכין האומה בעולם מן הכח אל הפועל, דברים מורה על הוד ד' בברכת משה וקיום ישראל לעולם באופן שנאמר לך ד' הגדולה והגבורה והתפארת והנלח וההוד כי אשר בשמים ומעל ועל הארץ מתחת נכלל בחמשה תארים אלו.

טבע השתלשלות השכל לו שם בחמשה להכיר בבירור את האור ולהבדילו מן החושך קאטיגאָרעמע, פרעדיקאַביליען (א) הכלל דיא גאטטונג= ספר בראשית (ב) המין דיא אַרט עם ישראל בשמות (ג) דיא פֿערשידענהייט ההבדל קדושת ישראל בספר ויקרא תורת כהנים, (ד) סימנים עצמיים וועזענטליכֿע מערקמאַלע עניני השגחה הנזכרים בספר במדבר לאמת אמונה לשעבר (ה) סימנים מקריים לופֿעלליגע מערקמאַלע עניני השגחה שיבא משה בספר דברים אלהבא לתוכחה בתנאי בחמשה מעלות אלו יעלה השכל להכיר את מי שאמר והיה העולם, בתחילה הוא תופש בהכמה את הכלל, ואח"כ הוא מבין בבינה את המין במה שהוא נבדל מן הכלל, ואח"כ הוא משיג בדעת את ההבדל שבין הגשם ובין הרוח, ואח"כ הוא משכיל בסימני השכל העלמיים ומתוך זה הוא בא לסימנים מקריים באופן שמבין להבחין היטב בין אמת לשקר. דומה לזה שאמרו ברכות י' בחמשה דברים יש השתוות לנפש האדם המשכלת אל הבורא ית' וחמשה פעמים אמר דוד שירה: במעי אמו, בצאתו לאויר העולם, בינקתו משדי אמו, בשילוק רשעים, ובהסתכלות ביום המיתה, עיין פירוש כלה ע"ז להלן ערך איוב, וגם ע"פ חמשה מעלות שהבאנו פה אפשר לבאר למשכיל — והנה חז"ל אמרו בשבת קט"ו בשם ר' יונתן שהתורה נחלקת לשבעה ספרים כנגד חכמה עמודיה שבעה ואמרו שם כי פרשת ויהי בנסוע ויאמר משה קומה ד' ובנחה יאמר שובה (במדבר י"א) הי' פרשת בפ"ע ואמרו עתידה פרשה זו לעמוד במקומה. כלומר בעה"ז שיש הרבה מתאוננים ומתפרצים מעם אדני אימת מקוים אצלנו ויהי בנסוע הארון — ואז הובה להתפלל קומה ד' ויפוצו אויביך; אבל יבוא הזמן גם כן לומר שובה ישראל ואז ובנחה יאמר שובה ד' רבבות אלפי ישראל. — והנה מבואר מדרש תהלים פ' כי רבי (שאמר זאת בשבת שם) בהגיע אל פסוק האר פניך ונושעה ומקודם לזה השיבנו, אמר אין לנו כי אם הארת

פנים לבד וכן ר' יוחנן אמר זאת בזמנו, וכוונתם כי עיקר הבנת התורה והאמת תלוי בהארת פנים מצד הכנת דעת ומרוממים כי באור פני מלך חיים, ולבד לאשר יושיט לו המלך את שרביטו הזהב התורה היא סמא דחייא ולא למשמאילים בה באור של הדיוט, ואיך אפשר לבקר בהיכלו של מלך בלתי נר המאיר לכנס חדריו פנימה, בנקל אפשר להחליף ימין בשמאל כי כשם שיש ימין וחמשה אצבעות לימין כן יש לשמאל והכל בחזקת סומין עד שמאיר להם הקב"ה (מדרש).

אזיין איזי.

(ובירושלמי תרומות פ"ח מרחץ דאזיית ר' יונה לשון היונה):

במדבר רבה פ' י"א עד שלא חטא שלמה היה רודה בשידים ושידות והיה מושל על השדים שנאמר שדה ושדתין דהות אזיין בהון. ועמדו ע"ז כל המפרשים מה זה אזיין ונראה כי זה מבואר בנקל ע"פ הנודע כי קדמוני גוים היו קוראים את אלילים הראשים בשם אַזען, ואמרו כי מקום מושבותם היה אַזיען ומשם נסעו אחר שהחריבו הרומיים כל הממלכות אל מדינת סקאַנדינאַוויען ואירופא וביחוד אמרו כי משעה שנבנה קאָנסטאנ-טינאָפעל בילאַנס הוא המעבר מן חלק אַזיען לאייראָפא אז נסעו משם והלכו להם האַזען. כלומר גם אחרי הקיסר קאָנסטאַנטין שהתגבר וביער רוח טומאת ע"ז קצת מן העולם אז התיישבו האַזען באייראָפא עיין נאָרק זיסטעם דער מיטהאָלאָגיע לד 70—72. ועיין קאָנפּערז. לעקסיקאָן מלה Asen כי שם אַז מורה בהרבה לשונות מזרחיות על אלהות, ועוד היום יש עם קטן אצל נהר דאָן והרי קויקאזוס אשר האלילים מתפארים שהמה משרשי אלהים אַזען, ואם כן כוונת המדרש לומר שבכלל השדים והשדות אשר משל עליהם שלמה היו גם כן אַזען שלהם אשר נהגו עכו"ם בם כבוד אל, ועוד זאת נודע משם כי חלק אזיען נקרא על שם שמשם היה מושב האַזיין, ויש רמז לזה מה שבלשון עברי עז שטאַרק ואַז פירושו מיינסט, פּאָרלייטען כלומר דבר ישן מקדם קדמתה. ומפני שאַזיען הוא ראשית תולדת האדם נקרא ע"ש אז ועז, מזה תדע ברור כי לא נכון מה שדבר בעל כילד מעריכין כרם חמד ע' לד 146 כי הוא אומר שם שבלשון הודו זאַנסקריט אי"ז לשון ממשלה ורוצה לפרש מה שיש בכ"מ בתלמוד איתא לי איזי גופה דעובדא היכי הוה הוא כמו מר ויין העבר, ונעלם ממנו שבת קמ"ה ע"ב דאמרו ר' חייא ב"א ור' אסי לר' יוחנן לימא מר אי"זה מהן אחר שצחק ר' יוחנן על מה שאמרו הן ואיך שייך לומר שתי פעמים מר? ומזה ג"כ תשובה למ"ש אומרים במהרש"ל ב"מ ע' ולרש"ל ערך מילין איזי וליד מלאכי שפירשו **איזי** מן לשון יוני εὖ גלייך פריינד קרובי? אבל לדעתי נראה כי לא מצינו לשון **איזי** או **איזו** רק במקום אמירה איתא או לימא אי"ז סנהדרין ל' ע"ב ובלשון יוני eys ἐΰς גוט, טאָן, בראַוו, טאפפער. ומזה בלשון צרפת aise פראָה, בעקוועם,

לדעתי דומה למה שקראו מַזען גוי איתן גוי מעולם, וכן כוחות הטבע האיתנים ואיתנים מוסדי ארץ עיין סוטה מ״ו: על דבר ישן וקשה מכי אָז, ולפיכך ראוי לפרש לימא מר איזו או איזה מהן, וכן אימא לי איזו ידבר מר טוב וחזק באופן הנשמע יותר וסימנך איזי כמו ευς ועיין היטב בשבת שם כי לא יכון לפרש איזה מהן כמו קצת מהם אלא טוב ויפה טאֶגער, בעססער, גענויער.

אחיה יבנה מזבח, וחנניה ינגן. (ברכות ס״ג ע״ב):

רש״י פירש שם כי אחיה היה ראש גולה, אבל לדעתי הקלושה נראה כי אחיה היה אביו של חנניה שדר בא״י אחי ר׳ יהושע ב״ח אשר בעבור זה קראו את חנניה בן אחיו של ר׳ יהושע שלא מצינו כדוגמתו? אבל מפני שהשם אחיה הוא שוה הרבה לאחי ע״כ חברו חבר זה להורות על שניהם יחד בן אחי אחי של ר״י. סמוכין שלי כי במ״ק כ׳ ע״א מבואר כי ר׳ אחיה שמע בא״י שמת בנו בגולה ובקהלת רבה פ״א מבואר כי חנניה מת בגולה ואף כי בסוכה ספ״א סיפר חנניה כשירדתי לגולה מצאתי זקן אחד שאמר מסככין בבודיא וכשבאתי אצל אחי אבא אמר כדין הורה א״כ חזר חנניה מן הגולה? צ״ל דשוב חזר לגולה. ויתכן שאחיה זה הוא הממונה על הנסכים שקלים פ״ה מ״א ולפיכך לחקו על האב והבן: אחיה יבנה מזבח וחנניה ינגן כי אחים היו — אמנם בירושלמי נדרים הגירסא לאו אב ומדבר איעדותהא אתה שוחט ונחונין זורק ועיין לסלן ערך אחר וחולין מ״ז: חנניה אלם כנכנסו אצלו ר׳ נתן וכל גדולי דור. —

אחיתופל.

במס׳ בבא בתרא קמ״ז ע״א שלשה דברים צוה אחיתופל לבניו אל תהיו במחלוקת ואל תמרדו במלכות בית דוד וכשעצרת ברור זרעו חטים, מר זוטרא אמר בלול אתמר — דבר זה קשה עד מאוד דהנה שם עסקו בסימנים שידע שינוי העתים אם קר או חם ע״י ימים ידועים עצרת וכדומה באופן שגם היום חושבים בעלי חכמה (דיזע וויטטערונגספראָפעטען).

ומה בעי אחיתופל בזה? ונראה כי שם זה בחרו בחכמה כאשר אבאר: דע כי ישי הנוצרי לא אמר מעולם שהוא בן אלהים ממש רק באמצעות החשבון מבן לאב עד אדם הראשון, ואדם הוא בן אלהים. ולפיכך כל המתיחסים לאדם הראשון כמו כל עם ישראל נקראו בשם בני אלהים אבל אומות עולם אינם מתיחסים לאדם הראשון וכמאמרם ז״ל אתם קרויים אדם ולא אה״ע עיין ע׳ אדם אתם ועיין לוק פ׳ ג׳ כ״ח — ל״ח.

אפס באי כוחו של ישי השחיתו את הכוונה ועשאוהו לבן אלהי ואלהי ממש. והנה הכותב פעלי המלאכים התחיל בזה הלשון: את הדבר

הראשון עשיתי תְּאֹפֶל ומלה זו מורה על בן אלהים Theo filius כן ביוני כן ברומי. ובפרשה ב׳ שם סופר כי בחג עצרת אחר פטירת ישו נתאספו מכל הגוים עם יהודים לירושלים, וימלאו כולם רוח הקודש וידברו בלשונות זרות אשר לא למדו מעולם, ואמרו כי זה הוא רוח ישו אשר נגלה על כולם והסכימו אז, להאמין במשיחם זה, מפני שהוא בא מבית דוד, ותקנו אז הטבילה לשם משיח ולהתחבר יחד לדעה זו. ומבואר שם פסוק י״ג כי היו אחרים מלעיגים ואמרו כי אין זה רוח הקודש רק רוח שיכורת מיין ומעסיס — ועוד ידוע משם כי מעת ההיא נהגו לקבל חבריהם לבריתם אל הטבילה בשם הנ״ל ביום העצרת בכל שנה, אשר לשיטתם הוא תמיד ביום ראשון לשבוע ונקרא דער ווייסע זָאָנטאג מפני שהבאים בברית לבשו בגדים לבנים. גם ידוע כי לקחו את האיעין למשל הטוב והמובחר כמו שנראה הלבן הוא תאר הנקיות — מעתה יתבן מאוד שמה שאמרו ג׳ דברים לוה **אחי** = **תופל** הכוונה על אחי ישוע או ריעיו שהיו מן המלאכים ושלשה דברים אלו הם ממש כמו שמבוארים בפעלי מלאכים שם (א) אל תהיו במחלוקת כלומר להתחבר יחד (ב) ואל תמרדו במלכות בית דוד כלומר ליחס המשיח אחר דוד (ג) וכשעצרת ברור זרעו חטים, כלומר לקבל חברים חדשים ביום עצרת ברור לקבל רוח הקודש, ומר זוטרא גורס וכשעצרת בלול סובר כשיטת האחרים שלא רוח הקודש היתה רק רוח היין המבלבל. —

מטעם זה תראה כי בחגיגה י״ד: ובסנהדרין ל׳ ע״א חברו שני אלו **דואג** האדומי **ואחיתופל** יחד כי דויג הוא לייד דגים והוא שמעון פעטרוס אשר היה מן הדייגים, ואחי תופל הוא אחי ישו יעקב או שליח אחר ואפשר שאול או פאול המלאך, ואמרו שם כי שני אלו שאלו ג׳ מאות שאלות במגדל הפורח באויר הוא מגדל דוד אשר נעלה עליו משיחם הפורח באויר ואין לו על מה שיסמוך. דומה לזה המציאו הקדמונים שמות מכתבי קודש לשאר מאמיני ישו כמו שקראוהו בלעם ויש שם גחזי ואלישע לתכלית זה עיין סנהדרין שם וסוטה מ״ז ויבואר עוד אי״ה בערכים הבאים לתכלית הבנת כמה מאמרים בש״ס עכ״פ שם אחי תופל הוא רמז לבן אלהים כדעתם Theo-fil.

אַחֵר.

אצל הפרסיים קראו את הכל המתנגד אל הטוב בשם אַהרימַן כלומר אחר = מַן והפכו את שם זה בכתב. ולאיש יהודי שפירש מדרכי תורה ויראת אל אחד, קראו חז״ל בשם **אחר**, כלומר שנהפך לאיש אחר, ולאו דוקא לאלישע בן אבויה קראו כן חגיגה י״ד, אלא אפילו אנשים אחרים כמו שאמרו שם על ר׳ יוחנן שהיה לו תלמיד אחר שהצילו ר׳ יוחנן מדינה של גיהנם כמו שהציל ר׳ מאיר את רבו אלישע אחר מדין זה (פֿעגפֿייער) וכן בירושלמי שבת ס״פ י״ד לחש ליה מן שמיה דאחר. והנה מזה נראה שמאוד השתדלו גדולי ישראל להציל עשוק מיד עושקו וללמוד זכות בכל

האפשר על הנכשלים. הם שמו בפי אלישע אחר שם כי אי אפשר לו לשוב בתשובה מפני ששמע קול יוצא מבית ק"ק שובו בנים שובבים חוץ מאחר, כלומר לכל פושע וחוטא אין שערי תשובה ננעלים, אבל מי שהיה תחילה טוב ופירש אי אפשר לו התשובה כי נהפך לאיש אחר כמו שאמרו חגיגה ט' ע"ב ת"ח שפירש מן התורה הוא כציפור נודדת מן קינה וליוצא ולבא אין שלום, מטעם כי איש כזה החטיא רבים המאמינים בו ובתלמודו החדש, וכירבעם ג"כ אין מספיקין בידם לעשות תשובה. אפס בכל זאת לא נמנעו האחרונים מסדרי המשנה אחר זמן אלישע אחר ללמוד בשמו ענייני תורה כמו אבות פ' ד' ר' אלישע בן אבויה אומר, ובמ"ק כ' ע"א ובנזיר מ"ד שאל ר' צדוק את אלישע בן אבויה וזקנים שעמו על שמועה רחוקה, והשיבו כהוג ז' ושלשים. ואף שסופר ממנו חגיגה שם שקצץ בנטיעות וזמר יוני לא פסק מפומיה וספרי מינים נפלו מחיקו בכל זאת נראה שלא נמשך לגמרי אחרי המינים כי בניו היו חיי יהודית כמבואר שם. ושם השתדלו ללמד זכות על ר' מאיר, שלמד תורה מפי אחר מפני הכתוב הט אזנך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי כלומר יוכל אדם משכיל לשמוע כל מיני חכמים ובלבד שיהיה לבו לשמים. ואמרו עוד כי ר' מאיר אכל תכלה ושדי שחלא כלומר בשר הפרי ולא הגרעין שבתוכו. ואפ"ה סיפר אליהו לרבה בר"ש שהקב"ה אומר שמועה מפי כל חכמים ולא מפומיה דר' מאיר מפני שלמד מאחר. ועל זה שאלו למה ר' מאיר רימון מצא אכל תוכו וזרק קליפתו? אז השיב אליהו עתה אומר הקב"ה שמועה בשם ר' מאיר בזמן שאדם מצטער שכינה מה אומרת קלני מראשי קלני מזרועי — כל משכיל ישאל מתחילה הוסכם שר' מאיר אכל החיצון (תכלא) והשליך התוך (שחלא) ולבסוף אמרו שזרק החיצון הקליפה ואכל תוכו ורק אז נרצה השם לומר שמועה מפי ר"מ? אבל לדעתי הדבר ברור כי קדמוני חכמי יון דימו את כלל החכמה לגן או לביצה ואמרו כי חכמת הגיון הוא הגדר לגן, חכמת הטבע המה הנטיעות וחכמת המוסר הוא הפרי, או קליפת הביצה הוא הגיון, לובן ביצה חכמת הטבע, והחלמון המוסר. אבל אצלנו יש תורה. עבודה. ג"ח. תורה הוא התוך כגרעין לפרי, ג"ח היא בשר הפרי, *)עבודה הוא החיצון של תורה והקליפה, ובכלל המה הפרדס. ומפני שאחר קצץ בנטיעות התורה, זרק ר"מ תחילה עיון הפנימי הוא הגרעין ולא גופי הלכות שהם בשר הפרי, ועדיין הקפיד אליהו עד שזרק ג"כ הקליפה של אחר היינו עבודת החיצון של מורו וקיבל רק גופי חכמת הטבע עם הלכה בעבודה עיונית. ולכן קיבלו ג"כ סברת ר' מאיר בזמן שאדם מצטער כלומר נכשל בחטא ונענש אומרת השכינה קלני מראשי קלני מזרועי כלומר השם הוא הסיבה אשר עבורה חטא ונכשל אדם כידוע.

עב"פ ומבואר מזה שאמרו הלכות ולמדו מפי שאינו הגון וכאשר אמרו סנהדרין ל"ב ע"ב הלך אחרי חנניה לגולה אף שגם הוא נכשל בטעות זה כמבואר בקהלת רבה פ"א וכן היה הוא חנניה מכריע במחלוקת ר"י ור' גמליאל עירובין מ"ב ועיין נדה כ"ד: ואנחנו מצאנו הרבה שמועות

*) נ"ל המגי' של"ל עבודה הם המצות והם בשר הפרי וג"ח היא הקלון.

בשם אחרים? אין זאת רק מטעם שמותר ללמוד מכל אדם*) כבן זומא ורק הגדול אבל לא הקטן וחלוש השכל כמבואר חגיגה שם הא בגדול הא בקטן׳ מפני שבעל נפש יפה שומע ולומד מכל אדם כי יוכל לברר האוכל מתוך הפסולת.

(* וכר"י ב"א.

אחרים

בהוריות י"ג ע"ב קרא ר' שמעון בן גמליאל הנשיא את ר' מאיר בשם אחרים ולא בשמו העצמי מפני שפגע בכבוד הנשיא, ולר' נתן בשם יש אומרים. וזה קשה שהרי מצינו לשון אחרים בברייתא במקום שנזכר ר' מאיר חולק וכן יש אומרים לחלוק על ר' נתן עיין ברכות ט: ובבא בתרא טו: וסוטה י"ב. וע"א ס"ד: וסוכה כ"ד: ובתוס' ביחוד סוטה י"ב.

ועוד דבש"ס אמרו כמה פעמים כמו שבת קי"ד וש"מ על מחלוקת ר' עקיבא ור' ישמעאל בשבת ויהכ"פ אם חלבי שבת קרבים ביהכ"פ שנשנה אפשרות זה לחול שבת ויה"כ זא"ז דוקא לשיטת אחרים ואם כן בע"כ אחרים לאו ר' מאיר הוא, שהרי הוא ר"מ היה תלמיד של ר"י ור"ע סוטה כ'? *) ונראה כי שם אחרים הוא שם כולל לכל מי שאינו נוהג בכלל כרצון הנשיא, ובתחילה היה שם אחרים מורה על בני אומה אחרת כמו רעך ולא אחרים ב"מ ק"ד. וזה על דרך הפרסיים שקראו את בני אומה אחרת בשם אַהְרִימַאן הוא כמו אחרים עם הוספת הברת מאן כדרך לשון זה לרוב, ואח"כ התנהגו לקרוא לכל איש מבני ישראל אשר לא הלך לגמרי בשיטת המורים בדרך זה. וכמו שקורים היום לאיש מלומד בחכמה ומדע ואינו מחשב דברי תלמוד פלוני הוא מבחוץ, כן היו אז חכמי ישראל ההולכים לפרש המקראות על דרך הפשוט בשם זה. לפיכך נמצא באמת שדרך אחרים לשנות משנתם בדרך הפשוט. וענין הקביעות יוכיח שהאחרים לא נטו ללכת בשיטת קביעות הנשיא, רק חשבו חשבון אחד מלא ואחד חסר, ואמרו לכלל אין בין עצרת לעצרת ואין בין רה"ש לרה"ש אלא ד' ימים בלבד רה"ש ו' ע"ב וש"מ. ובשיטת אחרים אין מצוה לקדש ע"פ ראיה ערכין ט' ע"ב. וכן בע"א ס"ד סברו אחרים דגר תושב צריך לקבל עליו כל המצות חוץ מאכילת נבלות, ונחלקו על ר' מאיר שאומר דגר תושב הוא מי שמקבל עליו שלא לעבוד ע"ז לבד. הנה בזה נראה שהאחרים הפריזו על המדה והחמירו יותר מכל החכמים אשר אמרו שדי בשבע מצות? ואפשר שגם זה לעד שאחרים המה החולים, כי מזה גופא שהחמיר על גר תושב לקבל עליו כל המצות חוץ מנבלה תצא תקלה שלא יהיה היכר בין ישראל לגר תושב נכרי ובזה תפול חומת הפרישות ונמצא שגם היהודים יאכלו טרפות ונבלות — ובברכות, במקום שכל התנאים נתנו שיעור יוצא מן היקש הפשוט על זמן קריאת שמע של שחרית משיכיר בין תכלת ללבן, בין זאב לכלב אמרו אחרים דין פשוט וברור

*) בשבת נ"ה ע"ב אמר ר' שמעון ב"א תלמידו של ר"מ ראובן לא חטא רק בלבל יצועי אביו לכבוד אמו לאה אחרים אומרים שתי מצעות בלבל אחת של אביו ואחת של שכינה ים אלו נראה שהם ר' מאיר מטעם הדא ומפני שנזכר אצל ר"ש בן אלעזר ועוד כי ענין י מצעות הוא דבר שהרגיש ר"מ על ידי מעשה הידוע מברוריא דביתהו של ר' מאיר.

מזכיר את חברו ברחוק ד' אמות, ובדף כ"ט: חברו אחרים תפילה קצרה בלשון נקייה: צרכי עמך ישראל מרובים ודעתם קצרה יה"ר שתתן לכל אחד כדי פרנסתו והלכה כאחרים, ובחולין ס"ה. אחרים אומרים שכן עם טהורים טהור שכן עם טמאים טמא לסימן העופות זה מורה כאלו כתבו סימן זה על עצמם לומר שמונה שהם שוכנים עם חברים קדושים ונאמנים גם המה טהורים — ואפ"ה קראו גם כן את היוצא מן הכלל בשם אחר, ואחרים. לפיכך ראה רשב"ג את עצמו מחויב בדבר לעשות סימן וזכר בר"מ וקרא אותו בשם אחרים ור' נתן בשם יש אומרים לא שכל העולם וכל חכמים יקראו שני תנאים בשם חולין זה רק הוא הנשיא עצמו וביתו אחריו, עד שנכדו ר' שמעון ברבי מיחה ברבי אביו שאמר אחרים אומרים על ר"מ מי הם הללו שמימיהם אנו שותים ושמותיהם אין אנו מזכירין מאותה שעה בודאי התחיל רבי לסדר השמועות ג"כ בשם ר' מאיר באופן שהדבר ברור שאחרים ויש אומרים שנמצאו בברייתות לא הם ר' מאיר ור' נתן רק אחרים כי רק בית הנשיא כל ימי רשב"ג קרא את ר"מ אחרים ור' נתן י"א עיין ע' אבות דר"נ. ובעבור זה נראה כי מה שאמר רבי עירובין י"ג ע"ב האי דמחדדנא מחבריא משום דחזיתיה לר' מאיר **מאחוריה** ואלו חזיתיה מלפניו (בשמו) חדידנא טפי, הכוונה שהולך רבי בנו של הנשיא לומר על שמעתא דר"מ **אחרים** וזה גורם שלא לירד לעומק כונת השמועה וזה הוי **מאחוריו** ירושלמי שבת פ"א לעולם יראה אדם כאלו בעל השמועה עומד לפניו שנאמר והיה עיניך רואות את מוריך. ור' מאיר באמת חכם גדול היה, ואי אפשר לעמוד על דעתו העמוקה בנקל כמבואר עירובין שם. ושם כ' קראו את ר' מאיר בשם תלמיד אחד של ר' ישמעאל ואמר ר' עקיבא הלכה כאותו תלמיד שאמר משום ר' ישמעאל, אע"ג שלא אמר ר' ישמעאל אותו דבר מעולם; ר' עקיבא נתכוין לחדד בזה את התלמידים כדי שגם התלמידים יתנהגו לומר דבר בשם רבם ע"ש. ולשון **אותו תלמיד** נראה קצת לגנאי כמו שמצא שבת ל"א לגלג עליו אותו תלמיד והיה ר' מאיר ג"כ תלמידו של אחר, ואע"פכ נראה שלא לגנאי נתכוונו ורק מתחילה נראה הדבר זר שלומד ר"מ אצל אחר ואחר שראו כי הוא ר"מ עומד בצדקתו למדו עליו זכות כמבואר חגיגה ט"ו: ומה שאמרו סנהד' פ"ו סתם משנה ר' מאיר לא סתמו את שמו למען שמוע לר' שמעון ב"ג אשר לא רצה להזכיר שם ר"מ כי אם מפני שר' מאיר חיבר משניות מפי רבו ר' עקיבא. ור' יהודה הנשיא, קיבץ את כל חיבורים הקודמים לו. הוא שם לו ליסוד את משנת ר' מאיר ולפי שיטתו חיבר המשנה — אכן במקום אחד נראה שלשון אחרים סובב על ר' מאיר קצת והוא במגילה ל"א ע"ב מקרא מאי קרינן בתשעה באב? אחרים אומרים **ואם לא תשמעו לי** (תוכחה בתורת כהנים), ר' נתן בר יוסף אומר עד אנה ינאצוני העם הזה ויש אומרים: עד מתי לעדה הרעה הזאת, לשון ואם לא תשמעו לי הוא כעין רמז מה שקבעו הלכה שלא כר"מ, ולשון עד אנה ינאצוני שאמר ר' נתן הוא תוכחה לניאוץ שנאצו אותו לקוראו בשם יש אומרים ולכן יש אומרים הוא ר' נתן עצמו אומר עוד

רמז אחר עד מתי לעדה הרעה וידוע כי אכן לא ק"ל כשלשה אלא רק קרינן כי תוליד בנים כנודע — ועיין עוד נדרים כ': אחרים אומרים כל שאינו מתבייש בידוע שלא עמדו אבותיו בהר סיני א"כ אחרים מעם ישראל היו וצדיקים באמת.

איטליא של יון זו כרך גדול שברומי

במדרש ב"ר פ' ס"ז על הברכה שברך יצחק את עשו: הנה משמני הארץ יהיה מושבך זו איטליא של יון (לפי גרסת רש"י שם) ומטל השמים מעל זו בית גוברין (עללייטרעפאָליס) ובמס' שבת נ"ו ע"ב בשעה שהעמיד ירבעם שני עגלי זהב אחד בדן ואחד בבית אל ירד מלאך גבריאל (המנגד לישראל) ונעץ קנה, ועליו נבנה צריף אחד וזה איטליא של יון — ובעין יעקב מגילה ו' אמר עולא איטליא של יון זו כרך גדול של רומי והוא ש' פרסה על ש' פרסה, ויש בה שס"ה שווקים, והדר בה אע"פ שאינו נולד בה, והנולד בה אע"פ שאינו דר בה נוטל פרס מאת המלך ושלשת אלפים בי בני יש בה, צידו אחת ים וצידו אחת הרים וגבעות, צידו אחת מחיצה של ברזל, וצידו אחת חולסית (חול ואבן).

רבים ושלמים השכילו לפרש איטליא של יון הוא מחוז אחד בארץ איטליא הנקרא בשם גרעקא מאַגנאַ (Graeca Magna) „יון גדולה" והכוונה על המחוז קאַלאַבריען שהוא דשן ושמן מאוד — אפס הרב הגאון רש"ל בע"מ שלו השתדל בעוז רוחו לכוין את סימני העיר שציין עולא ים הרים וגבעות, מחיצה של ברזל, וחולסית, עם העיר הגדולה קאָנסטאנטינאָפעל ע"ש — ולדעתי קשה הדבר מאוד על שתי דעות (א) איך יכון לשון מושבך שבכתוב על מחוז קאַלאַבריען אשר לא ישבו שם בני עשו רק הקיסר רומי היה מלך על המחוז ההוא, אבל לא ישב שם; ועמי רומי לא נקראו בשם בני עשו רק הקסרים והממלכה נקראת מלכות אדום מטעם אשר בארתי למעלה אות אדום? (ב) לשון איטליא של יון איננו מכוון, והיה ראוי לומר יון גדולה ופשיטא דלא נכון לומר על קאָנ־סטאַנטינאָפעל איטליא של יון" (ג) איזה יחוס יש לשני עגלי זהב עם יון ואיטליא? (ד) איזה יחוס יש לבית גוברין שסמוכה לא"י עם איטליא של יון הרחוקה הרבה? (ה) מה זה הדר בה ואינו נולד בה ואינו נולד בה ואינו דר בה נוטל פרס מאת המלך? וסובר רש"ל שהכוונה על מה שהקיסר קאָנסטאַנטינוס הטיב מאוד עם כל הבאים לדור שמה בעיר החדשה שבנה למען יתישב בנקל מטריפולין היא. תינח דר בה אע"ג שאינו נולד, אבל נולד בה ואינו דר בה מא"ל אדרבה איש כזה ענוש יענש? (ו) אינו מבורר מה זה שס"ה שווקים?

לדעתי איטליא של יון אחת היא ולא שתים כדעת רש"ל והמכוון בה לדעתי הוא המחוז אשר לקחו שבט דן מן הכנענים ונקרא

בכתוב לשם ובלשון עמים פַּנֵעַאַס ע"ש האליל פאן שכבדו שם ובלשון חז"ל פמייס מגילה ו'. לשם זו פמייס עקרון תעקר זו קסרי בת אדום ולדעתי היא המדינה שנקראת ג"כ גבלא, כמבואר כתובות קי"ב. ריב"ל אקלע לגבלא ראה ענבים כמו עגלים אמר ארץ הכניסי פירותיך מפני הערביים משמע שהערביים לקחו חלק זה בא"י ובאמת היה לעגמָדוֹרוס בעל מדינה זו מקדם אים ערבי ועיין ע"א כ"ע. תוס' ד"ה אקלע שיונתן מתרגם הר שעיר גבלא, ועכ"פ מפני טוב הארץ אפשר לקרותה איטליא ארץ עגלים כמו שיבואר, מדינה זו מונחת בצפון א"י מצד דרום קרוב לה יש פהיאלא Phiala או שלייתא בלשון ירושלמי ספ"ד דכלאים כי פהיאלא פירושו טאלע וכן שליה בעקקען ובבבלי ב"ב ע"ד: יש אלייתא נ"ל שלייתא. ועוד ים יש מים קרוב לים זה. מצד מזרח ים הרים וגבעות מחרמון ושניר. בצד לפון ים ההר לבנון שנחשב כמחילה של ברזל מפני רוב ברזל שנמצא שם. ומצד מערב יש מדינה קטנה נקראת חולת ובפי יוסף הכהן מיאלטא היא חולסית שבגמרא לפי שהיא מלאה חול ואבן שמוך לים התיכון, ומשם הביאו את הזכוכית עיין ערכין י"ד חולת המחוז וב"ב ס"ט ע"א — מדינה זו פַּנֵעַאַס היתה אחוזת אים ערבי ושמו לענאדאָרוס והקיסר אויגוסטוס לקחה ממנו ונתנה לפיליפוס בנו של הורודוס אשר קראה טעטראַרכיאַ על שמו טעטראַרכוס, פיר הערטער, ובתוספתא אהלות פי"ח טעטרפולין (פיער טטאדט) והיא היא. פיליפוס זה יפה המדינה ההיא מאוד לשם קיסר רומי וכינה שם העיר קסרי, לעזארעא פיליפי, ע"ש הקיסר ועל שמו היינו על שם הנותן והמקבל מתנה זו. ועיר בעלת שבנה שלמה שמוכה לשם, היתה עיר גדולה מאוד נקראת העליאָפאָליס זאָננענשטאַדט, ולחרבותיה עוד היום משתוממים עוברי דרך בעלבעק. ובה עבדו לשמש. ואמר יוסף הכהן כי כל המדינה של פַּנֵעַאַס מלבד הבניינים המפוארים היא נחמדה ונעימה, וטובה הארץ מאוד מאוד. עיין קורות ליוסף ס"ו י"ג ג' ועוד י"ט ז' ה' וכן פונקע, ע' פיאלאָ וע' פַּנֵעַאַס, לגודל היופי של הארץ ההיא ישבו בה לפעמים מלכי רומי, ולפיכך נקראת רומי זעירא עיין ב"ר פ' ס"ד. קיסר דיאָקלעטיאן הלך ויתיב בפמייס ולשם קרא הכותי ישראל ואמר להם לא תבזון לא ברומי זעירא ולא בגוליר זעיר כלומר בפאנעאס שנקראת רומי זעירא.

ועתה בא וראה שבכל החזיון הזה חזו חז"ל: משמני הארץ יהיה מושבך זה איטליא של יון שבו ישבו קסרי רומי, ויכון לשון מושבך על מושב הקיסר, וטוב הארץ ההיא לא מצד השמים כי החלק ההוא הוא בצד לפון א"י, אלא מכח הארץ, ומשמני ארץ — ובהפך מטל השמים הוא בית גוברין (עלייטרעפאָליס) בצד דרום של א"י והטוב בא מצד שביל השמים והשמש.

טעם לקריאת שם איטליא של יון הוא כי אטלאם ביוני עגל, ושם מגדלים עגלים טובים. ולשון יון מורה על ארץ מבורכת משם יין כמו חמר מחמר עיין געזעניאוס, ועוד שלקחה הקיסר מאים ששמו שם יוני לענאדאָרוס — או ע"ש כטילה ממנו — ולכן כל הנולד בה וכל הדר בה נוטל פרס, כי קסרי רומי לא נולדו בה, אבל דרו בה ובן הורודוס נולד בא"י אבל לא דר במקום ההוא ושניהם הקיסר והטעטראַרך נטלו

פרס זה וזה, כי הקיסר נתן המדינה במתנה לבן הורודוס ובן הורודוס בנה אותה מחדש לשם הקיסר ונקראת העיר על שם שניהם קסרי פיליפי.

העיר הסמוכה העליאָפּאָליס (בעלבעק) שעבדו שם לשמש היתה לה שס"ה שוקים כנגד ימות החמה כאשר היה המנהג אז בכל המקומות הגדולות שעבדו לשמש, ומרכלאות היו לרוב כנודע מכ"מ.

ועתה מכוון היטב שבשעה שהעמיד ירבעם שני עגלי זהב, אחד בדן בצפון ואחד בבית אל בדרום; אז נגזר שמדינה זו מצפון ועד דרום תהיה למלכות רומי. וכן בשעה שנשא שלמה את בת פרעה מבואר שם בשבת בנה על הים קסרין פאַלעסטינאַ שהיתה לאבן נגף לישראל עיין אות אדום, ועיין ב"ק פ"ט מ"י עגלים בשרון היו בזול וזה איטליא של יון ונקרא היין משם יין איטלקי בגמרא לדעתי ויבואר עוד באות פמייס ברחבה אי"ה.

ויתכן שגם בכל מקום שנזכר *) איטלקי בש"ס כמו איסר איטלקי קידושין י"ב ויין איטלקי סנהדרין ע' ועירובין ס"ד: פירושו

---

*) eutales ביוני פירושו טוב ושמן גוט, געזונד, בליהענד Ευθαλη. בקידושין י"ב מבואר כי הפרוטה הוא אחד משמנה באיסר איטלקי והאיסר הוא אחד מכ"ד בדינר וכן נמצא במשנה כלים פי"ז מי"ב פונדיות איטאלקי, והטעם כי המטבעות של מלכות רומי קראו לפעמים בשם זה איטאליקאָן עבור המשקל, כי ממשלה זו הנהיגה במשקל איטאליא. אפס הדבר צריך ביאור מדוע כינו לרוב את האיסר בשם זה ולא ג"כ את הדינר בשם דינר איטלקי? ונראה בזה כדעת בעל חיי אברהם נר 131 בפירוש המאמר ב"ר פ' מ"ב: אמר ר' יוסי מתלחייה תמן תנינן איסרין על שם אשר, כלומר המטבע שנקראת איסר הוא מטבע סוריית מבתחילה, ולשם אל אַסַר נקראת כן, ואח"כ לקחו במלכות רומי שם זה אַסטאריאָן, לפיכך הוצרכו חז"ל לציין האיסר (ופונדיון שם משקל) איטלקי להורות שאין הכוונה על איסר סורי, כי אם על משקל איטלקי ברומי; אבל בדינר ששם זה (דענאר) הוא יוצא מתחילה על שם הרומים שחדשו שם זה, אין צורך לרשום יותר. גם מצינו יין איטלקי מפואר ומשובח מאת חז"ל סנהדרין ס"ע. ועירובין ס"ד ב' ודעת הגאון בע"מ שאולי הוא יין קפריסין מאי סיפערן שנקראת בפי חז"ל לפעמים בשם איטליא (עיין ע' הקודם). אכן לדעתי אפשר לעורר עוד לתכלית חקירה זו מה שמבואר שם בקידושין שאיסר איטלקי שייך על דורו של משה גם כן, ואיך זה הלא מלכות רומי ומשקל איטלקי מאוחר מאוד? ויתכן שבעבור שהמטבעות הישנות של איטליא הגדולה גראָס-גריכענלאנד שהיו לרוב שכיחו' עוד מימי משה (עיין פונקע ע' מאָנעטאַ) ומצויינו' בתבנית שור אפשר שעל שם זה בחרו בשיעורים שם ישן זה איטלקי. ויתכן עוד לכוין בזה המאמר התמוה שהבאנו בערך הקודם אטליא של יון הוא כרך גדול של רומי, וכי הדר בה והנולד בה נוטל פרס מאת המלך, ובשעה שנשא שלמה בת פרעה, ירד גבריאל, ועלה שרטון בים ועליו נבנה כרך זה, וכן בשעה שהכניס ירבעם שני עגלי זהב נבנה כרך זה על הים, וזהו איטליא של יון, שהמכוון על גראָס-גריכענלאנד קאַלאַבריען עם קאַמפּאַניען, כי לגודל תפארת הארץ השמנה ההיא והיפה מאוד, נסעו שרי רומי לשם בימי הקיץ, וישבו שם לחדשים ושנים, ובעבור זה הנולדים שם שנשעו והניחו רוח לשרים נטלו פרס מאת המלך. אפס מלשון המאמר משמע שהכרך גופו נבנה על הים, וזה שייך על אי סיפערן שהיתה על הים התיכון ועיין תכונתה בספרים שהיה לה מד' רוחות כעין מה שציינו למעלה בע' הקודם. גם יש להסתכל במה שנודע כי העיר המפוארה לודקיא Laodicia סמוך לים וסמוך לאנטוכיא הגדולה היתה מגבל גדול מד' רוחות וכל הארץ הזאת היא שמנה ומלאה כרמים עד שמשם הוליכו היין לאלכסנדריא ולשאר מקומות. והקיסר הרומי זעפטימוס זעווער יפה כל הארץ ההיא עד מאוד ונתן לה חופש ומשפט איטאליא, ערהאב זיא צור

מצוה וטוב ובערוך מביא תרגום יושבת בארץ עוץ איטליא מה שהמדרש
תרגם קסרי.

עתה ראיתי לבאר איזה מקומות המתיחסים למלכות אדום הצריכים ביאור: במדרש ב"ר פ"ג ביום שמלך לטיינוס חלש לר' אמי היום מלך מגדיאל, אמר עוד מלך אחד נתבקש לאדום, אלוף עירם אמר ר' חנינא ציפוראי למה נקרא עירם? שהוא עתיד לערות (או לצרים) תסוריות (אוצרות) למלך המשיח. זה פירש החכם בעער, פראנקעלש מאָנאטסשריפט 1860 צד 115 שהכוונה על דיק-לעטייאנוס שמלך בימי רב אמי 284 למניינם והוא (הקיסר דיקלעטייאנוס) בחר לו עוד קיסר אחר שימלוך עמו בשנת 285, ונקרא קיסר זה מאַקסימיאַנוס ולפי שקראו אותו לעזַר, מיטרעגענט, כינהו ר' אמי בשם מגדיאל כמו מגדל = אל שנקראת עיר קסרי — ועוד כתב שם כי בשם עירם כוון ר' חנינא ציפוראי אל השוכן אורזולוס Ursulus בימי הקיסר יוליאַן אשר פיזר האוצרות של הקיסר יוליאַן שהכין קיסר זה לבנות בית המקדש ליהודים בירושלים, לפיכך הוא המערים אוצרות למלך המשיח, כי אם כן יוליאַן היה המשיח, וכל זה דוחק גדול עד מאוד. ועוד כי אם רצה לפרש מגדיאל כמו לעזַר א"כ יותר טוב לפרש מגדיאל משם כמו מאקסימיניאנוס Maximinianus, כי מאקסימע ביאורו הגדול ביותר וכן מגדיאל פירושו הגדול מאוד? ועוד למה אמר ר' אמי: עוד מלך אחד נתבקש לאדום הלא אנחנו יודעים שבימי דיאָקלעטייאנוס Diokletian היו ד' קסרים, דיקלעטייאנוס, מאַקסימיניאנוס, גאַלעריאַנוס,

---

קאָמאָניע מיט איטאליעניטשען רעכטע, (פונקע מלה זו ובערך נמָטא פעק:) שהעיר הזאת היתה טובעת מטבעות. ויען שהיתה בכלל ארץ זיריען ואנטוכיא שנקראת מלכות יון הרשעה מימי החשמונאים יתכן לקרותה איטליא של יון, ככל המקומות אשר ניתן להם משפט איטאלקי Jus italicum (עיין פונקע מלה זו), ואם אוו המלכים למושב בארצות המזרחיות באזיע בארץ אשר היה לה משפט איטלקי (אנדגיטר אין אנדערן שטאאטען) קראו זאת מחוז איטלקי in solo italico. מטעם זה יתכן שהתרגום ארמי מתרגם לפעמים ארצות רחוקות מאיטאליען בשם איטליא ותרגם כתים בשם זה. ונודע כי כתים הוא ציפערן קפרוס על הים התיכון עיין געזעניאוס וכן ראיתי בשם יאָזעפוס. ולהלן בערך אספר תראה כי באי ציפערן היו הרי נחושת ויערות מלאים עצים יפים לעשות מהם אניות קלות בשם ליבורניא; ויתכן מאוד לפי זה בעבור שידענו ששם באי קפרוס (אפשר על שם הנחושת Cuprum קופפער) היו רוב התושבים יונים נקראת איטליא של יון. ויען כי הכתוב אומר דברים כ"ח ס"ח בתוכחה לעונש: והשיבך ד' מצרים באניות וגם חז"ל פירשו סוכה נ"א ב'. ישא ד' עליך גוי מרחוק כאשר ידאה הנשר על האניות הקלות, שהגלו לישראל באלכסנדריא של מצרים. ונאמר במדבר כ"ד, כ"ה על הרומיים וצים מיד כתים שיתחברו לענות אשור ועבר ע"י אניות מכתים (ציפערן), נקל מאוד לפרש שבשעה שנשא שלמה את בת פרעה, וכן בשעה שהעמיד ירבעם בן נבט שני עגלים, אז ירד מלאך גבריאל ועשה את אי ציפערן קפרוס דרך עונש על מעשה מצרים בגמואין ועבודת עגל וזהו איטליא של יון, ומחילה של ברזל היא מחילת נחושת. ועדיין אפשר לחוקר להתבונן במאמר זה אם על דרך שבארתי למעלה כי איטליא פירושו עגל וכן נצר יפה ובריא, ועוד יוכל להתבונן על מדינת אעטאליאָן בארץ יון ממש, ועוד יוכל לחפש על ארץ עדן אשר לא רחוק משם בין החידקל ופרת יש מחילה' נוראה וארוכה (Murus Medicus) ואני לא כתבתי רק לעורר החוקרים.

קאָנסטאַנץ? גם עירם איננו מרומז כי הוא לא היה בימי ר' חנינא ליפולאי הקודש הרבה? — וגם לא חשבו היהודים את יוליאַן למלך המשיח? ובפרקי דר"א פ' ל"ח יעקב נתן לעשו משעיר עד מגדיאל מאה מדינות ואמר אלוף מגדיאל אלוף עירם זה רומי עיין רמב"ן ס"פ וישלח שנדחק הרבה לפרש מגדיאל על רומי?

ונראה לי כי בעל פרקי דר"א פירש לו שעיר לשון צעיר וקטן, ומגדיאל גדול ולפיכך חשב מן הקטן עד הגדול לשיים במלכות רום.

ועוד אפשר כי שעיר הוא משם כמו גדי ליעגענבאָק ולפיכך מגדיאל מכוון אל שעיר כמו שעיר = גדי לרמז בעלמא. אפס עדיין קשה למה שם פדר"א קנאי למילין עם מגדיאל והלא אחר מגדיאל יש עוד אלוף עירם? ונראה לי כי ר' אמי כוון בחלומו על דבר אחר והוא כי ידוע שקיסר דיקלעטייאנוס היה המלך האחרון אשר הציר לנוצרים מאוד עם אחוזת מרעיו הקיסרים המושלים אתו מאַקסימיאַנוס וגאַלעריוס כי כל אלו צרו אחר משמעת דיקלעטייאנוס והוא היה הראשון והגדול שבכולם. זולת לב קאָנסטאַנץ לא היה עם דיקלעטייאנוס לרדוף אחר הנוצרים. והנה אחר דיקלעטייאנוס מלך קאָנסטאַנץ שתי שנים בהכנעה, ואחריו מלך בנו של קאָנסטאַנץ, קיסר קאָנסטאַנטין שהתנצר והוא הגואל הגדול של הנוצרים, הוא הקיסר קאָנסטאַנטין עזב את עיר רום הישנה ויסד עיר קאָנסטאַנטינאָפעל על שמו וקראה רום חדשה כי"א = ראָם ראש מלכות רום מעתה — ועתה אין ספק שחכמי יהודים ג"כ שמו עיניהם על שינוי זו שנתהוה בעולם, על ידי תורת ישראל באמונות האמונה במשיח, והגם כי ליהודים בעצמם לא באה הגואל האמיתי בכל זאת האמינו היהודים שלאחר אומות כפתחו שערי בינה בתורת ישראל, על ידי המשיחיים ובחינה זו קראו מלך המשיח כאשר נראה בכ"מ וכאשר נראה א"ה בע' משיח. ועתה מבואר הדבר מאוד מאוד: ביום שמלך דיקלעטייאנוס נראה לר' אמי בחלום היום מלך מגדיאל אמר עוד מלך אחד נתבקש לאדום, כלומר סוף מלכי אדום בתורה הוא אלוף עירם אחר אלוף מגדיאל א"כ כשחלם לו כי דקלעטייאנוס הוא מגדיאל ממילא אין עוד מלך לאדום רק אחד והוא עירם, וזה באמת קאָנסטאַנטין שהיה הקיסר האחרון לאדום של רום הישנה והוא יסד עיר רם עירם כלומר עיר רומי חדשה בקאָנסטאַנטינאָפעל ונתבטל מלכות המערב והוא אלוף עירם מסר אוצרות רום למלך המשיח כלומר למלכות המשיחיים ומאז פסקה מלכות אדום הרשעה שיסדו ראָמוס ורעמולוס בני מאַדים (כאשר בארתי למעלה ע' אדום).

ובזה יבוא על נכון גם חשבון פרקי דר"א שהוא חושב משעיר עד מגדיאל למלכי אדום ואלוף עירם הוא מלכות אחרת בארצות המזרח למשיחיים ועיין ירוש' יומא פ"ו ה"ה ושבת פ"ט ה"ג*) אפס עדיין יש לעמוד למה קראו חז"ל את דיקלעטייאנוס במקום זה בשם

*) ר' אליעזר אומר אם יהיו חטאיכם כשנים שבין שמים וארץ כשלג ילבינו ואם יאדימו כתול' כלומר יהיו כלומר לדעתי אם החטא הוא בגוף ונפש בלא כפירה יש תיקון אבל אם ילכו ישראל בשיטת אדומים לא. —

לטייכוס ודוחק לומר שהוא ע"ש? ועד"ז ישאל השואל בירושלמי תרומות פ"ח דיקלוט חזירא מחוהו טליי דר' יהוד' נשיאה כלומר דיאָקעלטיאַן בעוד שהיה רועה חזירים הלקוהו בני ר' יהודה הנשיא בטבריה ואחר שנעשה מלך וישב בפּניאַס שלח אחר חכמי ישראל שיעמדו לפניו במוצאי שבת בפּניאַס, ושלח הכתב אליהם ערב שבת לטבריה, באופן שלא היה אפשר ליסע מטבריה לפּניאַס להיות שונה במ"ש רק על ידי נס, וכן נעשה שבאו לשם חכמי ישראל בנס והיה שם בית מרחץ שהסיקו ז' ימים וז' לילות ואמר שירחצו שם ולא נשרפו ומאחר שראה הקיסר שנעשה להם נס, שאל: מדוע בזיתם אותו קודם שמלך והשיבוהו לדיקלוט חזירא בזיתו אבל לדיקלטייכוס קיסר יכבדוהו. אז השיב המלך אעפ"כ לא תבזון לא ברומי זעיר ולא בחבר זעיר ועיין בב"ר פ' וישלח שינוי קצת תמור חזירא רועה חזיר ותמור חבר זעיר גוליר זעיר — וקשה למה אמרו תחילה דקלוט חזירא ולבסוף דקלטייכוס?

ונראה ברור כי ידוע שהקיסר דיקלטייכוס נולד בכפר מאחד העניים ונקרא קודם שמלך דיקלוט Diocles וביום שנעשה מלך קרא את עצמו דיקלטייכוס Diocletianus לסימן מלכותו, וטעם הדבר נראה כי שם יאַנוס הוא ראש אליליס של רומי אשר משל על כל שערי ההצלחה במלחמה ושלום ונקרא אל האלים (deus deorum) לפיכך לקח שם זה יאַנוס ולירפו אל שם דיקלוט באופן שנעשה דיאוקלעטאַנוס. מעתה הדבר פשוט: שמשום זה אמרו חכמי ישראל לדיקלוט בזיתו אבל לדיקלטייכוס ננהג כבוד, כי הוא שם לסימן המלכות וכן מטעם זה קראוהו במדרש ב"ר פ"ג לטייכוס על עיקר שם יאנוס ואלס ר' אמי כי זה הוא מגדיאל כלומר האליל הגדול — גם קרוב מאוד שמטעם זה בחר דיקלטייכוס עוד בחבר שימלוך עמו, מפני שבתורת הרומים היה האליל יאַנוס מתחבר עם הכוכב זאַטורן ראש הכוכבים ועל ידי שניהם יעלה הזווג יפה לשמור את כל המאמינים במו שיצליחו בכל עבודתם בשדה ובבית, ולציירו את אליל יאַנוס בשני ראשים להורות כי הוא משגיח לפנים ולאחור וגם הוא סימן לראשית השנה יאַנואַר אשר מועל פתחי שנה שעברה, ופותח שער לשנה הבאה, אשר עבור זה גם הקיסר הזה דיקלוטייכוס יסד חשבון הזמנים מחדש. והנוצרים התחילו חשבון הימים לשטרות וכל ענייניס מימי ממלכת קיסר זה ועד קיסר יוסטיניאַן 240 שנה לא חשבו חשבון ללידת הנוצרי רק מזמן קיסר יוסטיניאן התחילו ליסד לחשוב מזמן לידת ישו; אבל החשבון של דיקליטייכוס נקרא חשבון הצרות (דיא מערטירער). חוץ מזה יש לעורר שבמדרש קראוהו דיקלוט רועה חזיר ובירושלמי דיקלוט חזירא וזה תמוה כי לא נודע מזה שהיה רועי חזירים? ויתכן כי מעולם לא קראוהו חז"ל רועה חזיר אלא לאיש אחר בשם דיקלוט שהיה רועה חזיר ונמסר הדבר דרך מלשינות שהוא ביזיון המלך עיין ביפה מראה. אבל לדעתי הגרסא שבירושלמי נכונה דיקלוט חזירא ולא רעי חזיר וקראוהו חזירא כמו שקראו כל מלכות אדום בשם חזיר ויקרא רבה פ' שמיני ואת החזיר זו רומי ובב"ר וישלח, יכרסמנה חזיר מיער וכן בפסחים קי"ח ע"ש. לדעתי הטעם מפני שצורת דגל הרומיים היה חזיר וזה כוונת הש"ס ב"ק פ"ב וסוטה מ"ז שהחזיר שמשלו הרומיים למקדש

כנען לפרניו בכותל וכזדעזע ארץ ישראל כלומר סימן מלכות אדום וכן קיסר אַדריאַן בנה היכל ליופיטער במקום המקדש והעמיד לשם צורת חזיר והיהודים אמרו על זה למה נקרא שמם חזיר שעתידים להחזיר העטרה לפיכך קראו ביחוד את הקיסר האחרון לאדומים בשם דיקלוט חזירא. —

ועוד יתכן שנקרא חזירא על שם שאשה אחת הגידה האותיות שאחר שיהרוג חזיר היער עבער או אפער ימלוך על רומי והרג כמה חזרים ולא מלך, עד שהרג איש אחד ששמו אַפער — ועוד יתכן כי בטעות יחסו לדיקלוט את מרעה חזרים על פי מה שנודע מן הקיסר מאַקסימיאנוס שמלך ארבעים שנה מקודם לו שהיה רועה צאן. —

יהודה איך שהיה הקיסר דיקלטייאנוס הוא אשר זכרוהו חז״ל ביחוד בשמו אחר אַנטונינוס, ולא זולתו. ואמרו בירושלמי ברכות פ״א שמלוה להשתדל בראותו והוא הוא אשר ישב בפניאַס שנקראת לדעתי רומי זעירא וכן הסכימו חכמים אחרים כמבואר בסה״ד ע׳ ר׳ יוסי בן קסמא ברומי. והנה נודע כי המלך הזה ישב לרוב בארצות המזרח בארץ ביטהיניען בעיר הבירה ניקאָמעדיאַ ואמרו שהגדיל מאוד לפאר את העיר הזאת ממש כמו העיר הגדולה רום ובפרט בבתי מרחצאות לרוב (עיין פונקע דיאָקלעטיאַן) וא״כ יתכן מאוד שגם המחוז של פניאַס יפה וישב שם לפעמים. ויתכן שנקרא המחוז ההוא רומי זעירא כמו שמבואר בסה״ד שם שהיה באמת מקום בא״י בשם רומי ואפשר שהוא בקעת רימון ב״ר פ׳ ס״ד ששם דיבר אדריכוס עם ר׳ יהושע ב״ח שיחותיו ובסה״ד מבואר שהית׳ עיר רומי בא״י.

והנה באיכה רבתי פסוק שישי ושמחי בת אדום יושבת בארץ עוץ שלפי גרסת בעל כפתור ופרח פ׳ י״א לד 42 בת אדום זו קסרי ורומי, וכן גם עליך תעבור כוס זו קסרי ורומי, תשכרי ותתערי זו קסרין ורומי, ולפי גרסא שלפנינו עוץ זה פרס ומבואר ירמיהו כ״ה כ״א כי ארץ אדום וארץ עוץ ארצות מסוכות הנה לכן בהכרח הכוונה עם אדום בארץ עוץ, שנתיישבו בני אדום בארץ עוץ שהיא פרס ממש עיין שם זה; אבל קראוה מלכות אדום אח״כ על שם פרס וכמו שאמרו יומא ע׳ אין בן דוד בא עד שתפשוט מלכות פרס ט׳ חדשים על כל העולם לדעתי כוונו על עירם שלמעלה שהכוונה על קאָנסטאַנטין שהוא גואל הנוצרים על דרך שאמרו סנהדרין צ״ח אין ב״ד בא עד שהמלכות תתהפך למינות שנאמר כולו הפך לבן טהור הוא לבן אמרו כמו לבן (יאָסט); אבל לדעתי קראו גם לבן ארמי וכן כושן רשעתים על שם מלכות אדום סנהדרין ק״ה? לכן נראה לדעתי שהטעם מפני שמיסדי רום ראָמוס ורֶאמולוס היו ממחוז אַלבאַ ואַנגאַ שפירושו בעברי לבן alba ועיין עוד פסחים קי״ז ע״ב מה שסיפר ר׳ יוסי מכרך גדול של רומי שס״ה ברכיות וכל אלו מוכנים למלך המשיח על פי מדרש קהלת פ׳ כל הנחלים הולכים — ושם אמר ר׳ יוחנן גער בחיה שכל מעשיה נכתבין בקנה אחד כלומר שיחלקו מלכות רומים ולא יהיה עוד אחדות ביניהם ושם מבואר כי ממלכות ישמעאל ג״כ נתאחדו למלכות משיח ועיין כתובות ק״ד אשכולות כעגלים היו בגבלא ונתנה הארץ לערביים וזה מכוון למחוז קסרין העליון והסרון שנקרא איטליא של

יון לדעתי ועיין ב"ר פ"ג וירושלמי סנהדרין פ"ג ה"ה או יהודי או ארמאי דמשמע שהשם ארם הוא המתנגד לשם יהודי מפני כי ארם הוא שורש עבודה זרה וגם המאות פניים עם בעלבעק הוא קרוב לארם דמשק ונקרא על שמו באופן שמלאו מקום לכנות הרומים בשם ארם ולהפך, עיין ע' ארם.

איוב, משה כתב ספרו ופ' בלעם ואיוב ב"ב י"ד:

ברצות ד' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו להועילו בדרך ילך, כי כלל גדול בידינו שהאוהב לא יגיד מגודל אהבה לרעהו, רק מה שהוא יכול; אבל האויב אומר מה שהוא מחויב (דער פריינד זאגט איר וואס איך קאן, דער פיינד היגגעגען וואס איך זאָל) לפיכך הרבה יותר אנחנו לומדים מן האויבים ממה שאנו לומדים מן האוהבים, יען כי האוהב חס מלגלות המומים, אבל האויב מגלה מומים, ואנו משתדלים לסלק מעלינו חובת התשובה מן החטא, איפא לזאת אמר הכתוב ברצות ד' דרכי איש כלומר איש המעלה הרוצה לעלות בסולם השלמות אז גם אויביו ישלים אתו, מסבב השם שגם האויבים מועילים לשלמות להשלים נפש המרוצה לד' על ידו תוכחת מגולה. —

גם משה איש אלהים בחר בדרך זה, כי לעדות המסורת בפי חז"ל הוא כתב ספר תורת ד' ופרשת בלעם וגם ספר איוב ואין בזה מחלוקת ב"ב י"ד ע"ב. הרבה מאוד אנו למדים ממסורה זה שמשה כתב ספר איוב, ללמוד וללמד מן האיוב והאויב, יותר ממה שאנו לומדים ממאהבינו וכאשר אבאר; במסורת זו גילו לנו חז"ל כמעט כל סודי תורה שבע"פ ודרכי העיון והקבלה גם דרך הסגנון לדבר בסוד ורמזים, באופן שהשאלות היותר המורות יותרו לנו בנקל כאשר נראה ברור.

אמנה שנחלקו שם ע"ו איזה תנאים ואמוראים בזמן אשר חי בו איוב, אנו לומדים כי דברי חז"ל במשל וחידה נאמרו, ואין לשאול עליהם אם נראה מפשטות דבריהם לפעמים מוקדם ומאוחר בזמנים, ודברים מבהילים וסותרים המוחש כי רוב דבריהם בחידה המסורה בפתרונה מאיש לאיש — המופת על זה כי הברייתא אמריה תאמר באין חולק שמשה כתב ספר איוב ואיך אם כן אומר רבא שם כי איוב בימי מרגלים היה ור' אלעזר ור' יוחנן אמרו איוב מעולי גולה היה ובית מדרשו בטבריה, היתכן שר' יוחנן יאמר לולא ברור שבית מדרשו של איוב היה בטבריה שנבנית בימי קיסר טיבעריאוס ומשה רבינו יכתוב ספרו? ועוד אם זה אמת איך אפשר שיחלוק רבא המאוחר לר' אלעזר ור"י ויאמר איוב בימי מרגלים היה, ושם ע"ב נחלקו תנאים ר' אליעזר אומר איוב בימי שופטים היה ר' יהושע בן קרחה אומר איוב בימי אחשורוש היה מפני שהיו בנותיו יפות מאוד ונאמר באחשורוש יבקשו למלך נערות יפות? ור' נתן אומר איוב הי' בימי מלכת שבא וחכ"א בימי כשדים היה, ויש אומרים בימי יעקב היה ודינה בת יעקב נשא לאשה

מפני הג"ש: כדבר אחת הנבלות איוב ב' ונאמר ביעקב כי נבלה עשה בישראל? ומסיק כי כולהו תנאי ס"ל איוב מישראל הוה חוץ מי"א אתמהה?

לדעתי אמיתת הבנת הענין הוא כך: אין שום ספק בעולם שכל חכמי ישראל חשבו לאמת ברור שאיוב לא היה ולא נברא ורק משל הוא כמו שפירש ההוא מרבנן קמיה דרבי שמואל בר נחמני וההוא מרבנן הוא ר"ש בן לקיש כמבואר בירושלמי סוטה ס"פ כשם, אלא שנחלקו בטעם המשל, ועל איזה זמן הולך וסובב המשל, באופן שכל חכם מבקש לו ענין אחד אשר עליו יכון משל איוב שכבר חיברו משה — ואמר ר' לוי בר לחמא איוב בימי משה היה מפני הגז"ש כתיב איוב י"ט מי יתן איפא ויכתבון מלי ומשה אמר שמות ל"ג ובמה יודע **איפא**, כלומר על ידי הכתיבה נודע לדורות אחרונים דברי ראשונים ומפני שהיה משה ראש הכותבים והמפרסמים ספר לרבים כנודע עד שאמרו עליו וימת משה ספרא רבה דישראל לפיכך מגילה לו יוחס ספר איוב הקדמון כדי לקיים שני פסוקים אלו מי יתן אפוא ויכתבון ולטעמתו ההודעה לרבים ובמה יודע איפא — והתלמוד שואל שם דרך משא ומתן ולא לאמת מהרבה' לשונות של איפא, אבל עיקר המכוון הוא הכתיבה וההודעה בפרסום התורה. — אח"כ בא רבא והורה שאיוב בימי מרגלים היה כלומר שבאותו שעה שנגזר גז"ד על אבותינו במדבר נתאמת ענין איוב בישראל לקבל צרות רבות ועונשים גדולים, ובכיה לדורות, כי ידוע שענין מרגלים היה סימן לצרות ישראל בגולה. —

ובאו ר' יוחנן ור"א ואמרו כי ענין איוב נתאמת בעולי גולה מטבריה יען כי בית מדרש של ישראל בכלל היה בסוף בטבריה ור' יוחנן היה ראש האחרונים בטבריה, וקץ כל הבאים ללמוד מן הגולה לא"י בא בטבריה עיין רה"ש ל"א: ורמב"ם סנ' ה', י"ד. ואע"ג שבימי ר' יוחנן עדיין לא נתבטלה ישיבת טבריה כתבו החכמים אחרי ר"י ענין עונש הגדול הזה לציין ענין איוב על שם ר"י שהיה מרביץ תורה ברבים בטבריה ועמו ר' אליעזר ולבסוף נתבטלה ישיבה זו וכל א"י בכלל ע"י גאללוס קרובו של קיסר קָנסטאנטין כנודע. אח"כ קדרו עוד ענינים אחרים: כי ר' אליעזר אמר שענין איוב נתאמת בימי שפוט השופטים ע"ד שאמרו ויהי בימי שפוט השופטים כל מקום שנאמר ויהי אינו אלא לצער ומהו הצער שהשופטים נשפטו על ידי שופטים, שהעם מרכין על השופטים וזה באמת עת צרה ליעקב כמו שהחברים הרשיעו את איוב הצדיק בעיניו — ור' נתן אמר ענין איוב נתאמת בימי מלכת שבא כלומר בענין הגולה שהלכו ישראל כשבאים לפני האויב. וחכ"א ענין זה נתאמת בימי כשדיים שהכשדים היו המתחילים בפורעניות להוליך ישראל לשבי — באופן שמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי רק להסביר המשל ולפרשו באיזה דרך ודרכים נתקיים משל זה מפי משה בעם ישראל. ולבסוף סיימו כולהו תנאי סברי איוב מישראל הוי כלומר כלל משל זה הוא הולך וסובב על ענייני ישראל בין האומות

לבד ויש אומרים שסוברים שאיוב היה בימי יעקב ונשא דינה בת יעקב כלומר לא היה מישראל שמורה על שררה וגדולה ללחום נגד האויבים רק בימי יעקב שהוא לשון עקב ומעמד התחתון. ולפיכך נאמר שם כי נבלה עשה בישראל כלומר ע"י בחנה זו שאיוב נשא דינה בת יעקב פירוש מדת הדין של אומה זו הנקראת מלך שפלותה יעקב ולא ישראל בא משל איוב לעולם. כי מעת ההיא כבר היו ישראל שפלים בעיני אומות והמה באמת משל איוב (דיא אנגע-פיינדעטען) וזה אמיתת הכוונה משה כתב ספרו של תורה וספר איוב כלומר בזה גופא שכתב התורה יצאה שנאה בעולם כמאמרם סיני ע"ש שממנו יצאה שנאה לאה"ע שבת פ' ר"ע. ובירושלמי סוטה ס"פ כשם.

ב אם נסתכל במשל זה של איוב בעין פקיחה נראה נפלאות אל, איך שבימי משה כבר חקר ודרש המושל הזה על דבר אמת וענות צדק, לדבר בחכמה על דרך ויכוח ומשא ומתן של הלכה. לאיוב העומד על המבחן לקבל צרות אין מספר, באו שלשה רעים להתוכח ולפלפל על יסוד ההשגחה שהיא העיקר הכולל כל תורה כולה, וכל אחד משלשה הרעים אלו, דובר בסגנון שלו על לב איוב, ולא השוה שבכולם שהביאו דברי ריבות בשערי החקירה ועמדו לנגד איוב באין רחמים, רק בדין המתפשט לסעיפים וענפים רבים, עד שבא החמישי הוא אליהוא בן ברכאל הבוזי ושפט את השופטים להוכיח על פניהם מומם (ואפשר ג"כ מטעם זה אמר ר' אליעזר שאיוב היה בזמן שפוט השופטים עיין לעיל) ואחר כך בא השם ואמר כי כל שלשה ריעים לא דברו נכונה כעבדי איוב (שם מ"ב) באופן שיש לנו חמשה מיני חקירה על ההשגחה שמיונית בדרכי שכר ועונש, ממש כאשר כל קהל ישראל עומד ולווה על הנער ועל כל הרעש הזה, על החרדה ועל כל קלף וביזיון שהשב עד עתה מעמד ישראל בעולם בתוך האומות, הלא קרא המקונן קראתי למאהבי המה רימוני! ואם תשמע לקול המון גוים שופטים את ישראל בבתי כסאות למשפט, תצדיק את הדין אשר אמרתי כי כמשפט איוב עם שלשה מרעיו כן משפט ישראל עם רבבות אומות, כי הבא לנחם את ישראל יאמר כאשר יאמרו צופר הנעמתי בלדד השוחי ואליפז התימני רשעת אללי לך, בדין קלף ד' על ישראל ופזרם לבין הגוים מפני רוע מעלליהם. אבל השם יודע כי כמו ששלשת רעי איוב לא דברו נכונה כן לא דברו האומות המצדיקות דין שמים על ישראל הנכון והאמת, וכאשר אבאר. בעבור זה אומר הירושלמי סוף פ' כשם משה כתב ספרו ואחר כך פרשת בלעם ובלק וספר איוב, כוונתם כי הנמשך מן התורה היה מעשה בלעם שנהפכה הקללה לברכה, וכן נמשך שוב מן הפך זה לברכה בחינת איוב כי האומות שונאות את ישראל מפני הקנאה על הברכה כמש"ה וישטום עשו את יעקב על הברכה אשר ברכו אביו ונסמך טעם זה בירושלמי שם על המשנה שדרש ר' יהושע ביום שהורידו את ר' גמליא

מגדולתו: לא עבד איוב את ד׳ רק מאהבה, כאומר איוב זה הוא לפי שעה ר׳ גמליאל הנשיא שהכניעוהו האויבים ובכל זאת ר״ג בצדקתו עמד ולא מש מאוהל התורה וקבל החרפה באהבה כמבואר ברכות כ״ח.

ג על חמשה מיני הסורים וקנגונים משונים הנאמרים באיוב כבר עמד המורה ח״ג פ׳ כ״א, וכ״ב ועיין שם פירוש רא״ם לפרש השמות והשינוית, והנה לא פירש רק שם אחד והוא אליפז התימני על שם החכמה אשר מתימן יאתה כמאמר חז״ל הרוצה להחכים ידרים ב״ב כ״ה.

לדעתי לא הועיל בזה ורגוי לחקור על כל פרט ופרט ביתר עוז וביתר דקדוק. לדעתי אפשר לבאר כל החידה הסתומה הלזו על דרך זה: ידוע כי קדמוני חוקרים חלקו החכמה בכלל לשלשה (א) חכמת הסיבות כלומר לבקש סיבה על כל הנברא ולהורות מן הכלל הסיבות אל הפרט, ונקראת חכמה זו חכמת השכלית פֿערנונפֿטווּססענשאפֿט או כללית מוזגע־ויינע ערקענטניסלעהרע, פֿילאָזאָפֿיע, וביחוד חכמת העולם קאָסמאָלאָגיע (ב) חכמת התכלית במה שכל אדם וכל העולם עם כל הנמצאים יש להם לקוות תכלית ההצלחה בעולם אחר ונקראת חכמת התכלית טעלעאָלאָגיע (ג) חכמת המציאות להבין בנבראים על פי לימודים בעלם הווייתן אָנטאָלאָגיע, ווּזענלעהרע.

אתה תראה כי בכל ספר איוב לא נאמר שום ספק במציאות אלהי אלא כל החולקים מודים בעיקר אחד שיש אלהים שופטים באין תפונה וספק כלל; אבל במה נחלקו? לבאר זאת הליב המושל שלשה שמות כלפי שלשה ראשי חכמות, צופר הנעמתי הוא קדים ואתי מצפרא לחזות בנועם ד׳ כלומר הוא דן מן הסיבה אל המסובב ועוסק רק במה שהדין נותן על פי החיוב מחכמה של מעלה מן הקודם על המאוחר ולזה נקרא צופר הנעמתי בוקר נאה. לעומת חלק חכמה זו יש כנגדו בלדד השוחי החלק שעוסק בתכלית המציאות ונקרא בל = דד השוחי לשיון על גודל ידיעתו מן המאוחר אל הקודם ערפֿאַהרונגסלעהרע כי בישישים חכמה ואורך ימים תבונה כי לשון בל מורה על בלותו ודד המניקה החכמה בימי זקנה לשוח = בלדד השוחי.

באמצע שתי קצוות אלה עמד אליפז התימני אשר עוסק במציאות עצמו להכיר מידות העולם כפי מה שהוא נראה לעינים ומבלתי השגיח על הסיבות ועל התכלית, ונקרא אליפז התימני דיזו גמֵודענע ויטטעלטראסטע ותימני עת להרים ולד תימן לפיכך אליפז התימני שמו.

והנה ידוע כי יש שלשה מופתים נאמנים מקדם, על מציאות הבורא ב״ה, הא׳ נקרא מופת העולמי (דער קאָסמאָלאָגישע בעווייז) והוא אומר: בהכרח יש אלהי מרומים יען כי כל הנעשה בפועל הן בעלם והן במקרה הכל צריך בע״כ אל סיבה הכרחית אשר איננה במקרה כי אם בתכלית החיוב, להיות סיבה לכל המסובבים במקרה, כי אם לא כן מאין בא המקרה והעלם בהכרה אל אחד ברא, הוא הוא הנמצא בחיוב נעלה מכל מקרה ופגע והוא ית׳ נבדל בשכלו מכל השינוים והתמורות בהחלט ברור.

המופת השני נקרא מופת התכליתי (פהיזיקאטעלעאגיטער בעווייז) אשר אמריו יאמר שאי אפשר מבלתי אלהי קדם כי אנחנו רואים בתחתונים שלכל נברא יש תכלית יפה וסדר בכעיונות, ובהכרח א"כ יש אדון לסדר הזה אדון אחד בלתי בע"ת אשר בו יתאחדו כל השינוים וכל התמורות להשיג תכלית האחרון והוא הבורא עולם אשר בודאי אין עולמו מעונו אבל הוא מעונה של עולמו כלומר שהוא חוץ לעולם ויש לו מציאות בעצמו, המופת השלישי הנכבד הוא נקרא מופת עצמי (אנטאלאגיטער בעווייז) והוא מורה גם הוא מורה לנו שכל מה שנמצא, שלם בודאי, ועומד בפני עצמו (האט זיינע עקסיסטענץ אין זיך) ואין ספק שיש עצם אחד שיש בו כל מיני שלמות ואנחנו ידענו שהמציאות הוא חלק מן השלמות (דיא עקסיסטענץ איזט אויך איין טהייל דער פאללקאממענהייט) לפיכך בהכרח הבורא יש לו מציאות בפני עצמו חוץ לעולם.

נגד שלשה מופתים אלו בחר המשכל שלשה הכונים כאמור למעלה, צופר הנעמתי עומד נגד מופת העולם, בלדד השוחי נגד מופת התכלית לבסוף, ואליפז התימני נגד מופת המציאות בעצמו כפי מה שהוא בסיבה ותכלית יחד אנטאלאגיש וועזענטליך. *)

ועתה דע כי באמת אי אפשר לאחוז בזה אם לא נקיים אחוז בזה וגם מזה אל תנח ידיך, כי שלשה אלו מופת אחד המה למשכיל. ועוד צריכין אנו למודעי, לספח אל השלשה עוד שני מופתים נאמנים והוא מופת הרביעי הוא אשר חידש החכם קאנט אבל באמת הוא ישן נושן ונקרא מופת המוסרי (והרבה דברו הנביאים מזה) דער מאראלישע בעווייז, כלומר מפני שכל אדם יודע בנפשו ידיעה ברורה, שבנפשו נטועה התשוקה להיות צדיק וישר (דיא זיטטליכקייט איזט איין בעדירפניס דעס נאטירליכען מענשען) ולעומת זה כל אדם יודע שלבו חפץ ג"כ להשיג הצלחה קיימת ועולמית ואי אפשר להשיג בנקל שתיהם יחד כי כל איש מצליח בעולם, לרוב הוא מן הנסוגים אחור מדרכי מוסר באמת, ולהפך מי שרודף צדקה הוא בלתי מוצלח בקנייני עולם הזה ואיך זה? בהכרח תשפוט מזה שיש אל בורא, ומשגיח אשר שם קץ לכל תכלה והוא פועל ועושה לשלם לכל בריה כמפעלה בעולם אחר.

המופת החמישי הוא המופת האמונה וגלות השם וזה לא נקרא מופת, מפני שכל מאמין משיג ורואה (הראב"ע) ומי שמאמין במאמר השם אהיה אשר אהיה הוא רואה דבר אלהים אמת ושומע לשכלו ג"כ שאומר אני הוא אשר הוא (איך בין דער איך בין) ודי בזה.

---

*) מה שנשא יחזקאל הנביא משלו על דין שמים משלשת אנשים נח, דניאל, ואיוב יחזקאל י"ד אשר מזה שפטו החוקרים כי איוב היה באמת במציאות? נראה לי לשאול בהפך מדוע בחר הנביא דוקא שלשה אנשים אלה לצדיקים ולא אברהם יצחק ויעקב משה ואהרן דוד וכדומה? אלא ברור שגם יחזקאל דיבר במשל לפי שהושרשו באומה שלשה מושגים ראשיים לציון הצדקה בכלל זכריה ח' אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם, לכן בחר הנביא נח לצדיק של מדת השלום לנוח ולשמוח בחלקו דניאל לצדיק של מדת הדין והמשפט כי ידין וישפוט במספרים איוב על מדת האמת אשר היא שנואה לבריות כי האמת נעדרת דוק ותמצא. —

מעתה כאמר כי איוב עומד מצד מופת המוסרי על כן הוא שואל
ומקלל את יומו כי השם שם אותו למטרה לקבל כל החצים
המורים על עולם הנפשות. ולעומתו עמד איש אליהוא בן ברכאל כאומר
העומד מצד האמונה ואומר מה לנו למופתי החכמה, קבל עליך יסוד האמונה
כי צדיק באמונתו יחיה. ונקרא עבור זה אלי = הוא בן ברכאל, מידה זו שברך
אל ומעל לומר אלי הוא (ער זיצט אין גאָטט ווירקליך) בלא מופת שכליי;
אבל נקראת ג"כ מידה זו הבוזי ממשפחת רם באיוב (שם ל"ב, ב') כלומר
מפני שהאמונה מתבזה בעולם אף שהיא ברכת שמים והיא מרומים תשכון
וממשפחת רם משפחתה באיוב השנוא באנשי און.

ועתה אם נשאל לבעלי חכמה על טעם היסורים שנוסר בהם האדם,
נמצאם אומרים ג' טעמים; האחד יאמר יסוד היסורים הוא האדם
לבדו, כל איש ואיש חורץ לנפשו משפטו וכגמול ידיו ישולם לו. ולפיכך צופר
הנעמתי גם הוא תלה יסורי איוב בסיבת חטאתיו כי אין מסובב בלתי סיבה
לשיטת צופר החוקר בקדמוניות הסיבות כנודע, השני משיב לנו שסיבת היסורים
היא כדי להטיב גורל המוכה בסוף, ומפני שבבראשית היה עדיין חסר השלמות
הוכרח בטבע אל התוכחות למען השג תכלית יקר וזה מדת בלדד השוחי
שמדבר מתוך שיטתו בתכלית הנבראים בסוף. וגם ע"פ שיטה זו ממילא
איוב נשפט כאיש חסר לב חדל השלמות, וצריך אל אצבע אלהים עוד ליסרהו
בשוטים כאב את בנו ירצה. השלישי עונה על שאלת היסורים כי המה נובעים
ממקור הדין בסיבה ותכלית יחד, ויען שהיה איוב חוטא וד' רוצה לשלם לו
כפעלו למען נתון לו אחרית טוב, ע"כ הוא נענש ביסורים לשעתו, והיא מדת
אליפז התימני. באופן שהצד השוה שבשלשתם הוא: כי איוב הוא חוטא לד'
וע"כ באו עליו העונשים החמורים. ולכן איוב מצידו מתאונן בתנחומים כאלה
אשר משורש החכמה משולשת באו עדיו, והוא עומד על דעתו שלא חטא ולא
ידע לו שום סיבה ולא תכלית, לא טעם ולא סברא ליסוריו הנוראים, כי
הטעם המוסרי לירש בזה עולם הבא אינו מספיק להצדיק צער גדול ולא
יסף, לכן בהכרח באה התשובה מאת אליהוא בן ברכאל להורות מצד האמונה
בד' שהעיקר כי ד' חפץ דכאו החלי והוא איוב עם ד' מראות נגעים אשר
הגיעו אליו מצד ג' מכאוביו ומצד שכלו ובחינתו בעצמו, באמת לא נלקה
מצד עונו רק על דרך המופת לרבים למען יראו רבים ויאמינו בד' אשר השית
לו מצוקי ארץ לשית עליהם תבל המוסרי, כי במה יודע איפא שיש צדיק בארץ
אם לא על ידי יסורין וסבל נגעים גדולים, כמאמרם ז"ל חביבים יסורים של
אהבה, וכמו שמסדר הנביא ישעיה יסורי עם ישראל בפרשה נ"ג כל סדר
היסורים לעם ישראל בלי פשע וחטאת יותר משאר אומות, רק למען הראות
לבני אדם כי חלים הוא נשא, וכן אומר רב סעדיה גאון באמונות ודיעות כי
לד' מצוקי ארץ כאלה לישרם הנס למען יקויים ישראל עבדי אשר בך אתפאר
כי עי"ז יכירו יושבי תבל בהכרח יש שכר צפון לבעל יסורין בלא חטא ופשע —
ואע"פ שאמרו חז"ל שבת נ"ה. אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון
ופלפלו שם באריכות שמתו בעטיו של נחש? שם הכוונה לדעתי כך: כי
לכאורה יקשה הלא חטא הוא פחות מעון ולמה המיתה באה על חטא ועל

עון יסורין? הטעם כי חטא ענין חטא מצד החומר כלומר העון בטבע בריאת הגוף אבל עון מורה על עיוות הנפש המשכלת וקלקול משפט השכל לפיכך באמת אין מיתה טבעית בלא חטא טבעי בגוף אבל היסורין שמיסר השם הוא על עון הנפש כדי לעורר לבות בני אדם שיש לאלהים שופטים בארץ. —

עתה נביא בקיצור משא ומתן של איוב ורעיו עם הפסוקים היותר קשים:

פ' ג' מקלל איוב את יומו, והלילה אמר גבר הורה, כלומר שהבעל הכיר באשתו שהיא הורה — יקבוהו אוררי יום כוכבים המאירים את היום העתידים עורר החבורה שבין החמה והלבנה וזה מכוון מאוד בלשון: יקבוהו אוררי יום ההעתידים עורר לויתן לשון נופל על לשון אורר לנגד עורר יען כי הקדמונים דימו שזיווג החמה עם הלבנה הוא גורם הזיווג שבין איש לאשתו לפיכך קרא איוב המקלל את יום לידתו את זיווג המאורות אוררי יום ובחר בבנין פעל ולא בהפעיל לומר מאורים להורות כי המאורה נעשה לפעמים לקשה יום מארה חסר — וכשם שמאורות הרקיע עתידים לנתק חברתם כי הלבנה מתרחקת מן השמש אילך ואילך וא"כ עוררו לויתן, ערו ערו חבורתם עד היסוד; וכן יהיה פירוד לזווג שהוליד את איוב דוק ותמצא נכון מאוד. כה הולך המקלל לשיטתו ומתנחם בשמחים אלי גיל בני גילם וישישו כי ימצאו קבר = הבר שם כ"ה כלומר צרות אחרי'; על זה ענה אליפז פ' ד' שכמו שנהג איוב לנחם אחרים בן יתנחם במה שלא על חנם נענש, ואמר מבוקר לערב יוכתו מבלי משים לנצח יאבדו. משים כמו מאשים כלומר המאשים את הבעל יסורים או את עצמו עושה טובה ואמר פ' ה' אני ראיתי אויל משריש ואקוב נוהו פתאום כלומר מי שמודה ועוזב ירוחם ואפשר לעמוד עליו זכות כמאמרם הוי דן את כל אדם לכף זכות אבל מי שהוא משריש בלי להודות על חטאותיו לאיש כזה אקוב נוהו מיד ולא אדין אותו לכף זכות כלל — ואמר אם גם אדם לעמל יולד אבל בני רשף שהם משורש רשפי אש כבני מרניצד לפרסיים יגביהו עוף כי האש גובר על החושך מהריאשן, וכן בעל נפש משכלת יגבה לבו בדרכי ד' ולא ירגיש מכאובי הגוף (רעזיגנאטיאָן).

על זה משיב איוב פ' ו' למס מרעהו חסד ויראת שדי יעזוב כלומר אין זה דרך חכמים להאשים נפש בעל יסורים ולצדיק הדין מרומים אדרבה האדם צריך לעשות חסד עם המס (משורש מסס קרמנק) ולא יהיה בדבר זה ירא שמים — אחר זה בלדד השוחי פ' ח' מצד ידיעתו ובחינת המעשים שהיו, להורות לאיוב כי הכל הוא לתכלית טוב, ואמר והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגא מאוד ואמר כשיטתו בחקירת קדמוניות שאל נא לדור ראשון כי תמול אנחנו ולא נדע ויבורר לו שחטא — על זה ענה איוב פ"ט כי הוא יודע ענין אלהי אבל לא יאמין כי יסוריו הנה לתכלית העתיד כי ימיו קלו מני רץ, ברחו בלא טובה ואיך יתנחם לשבוע מרורים ברוב ימים על מנת לשמוח אח"כ בלא עת! אחר שחלפו הימים עם אניות אבה כנשר יטוש עלי עיט? על זה בא צופר הנעמתי פ' י"א להורות על פי חכמתו בשיבות: מי יתן אלהי דבר ויפתח שפתיו ויאמר לך אם און בידך הרחיקהו ואל תשכן

באוהלך עולה? אז ענה איוב פ' י"ב כי זה השחוק הוא שלא ביושר, כי לפיד בוז לעשתות שאנן נכון למועדי רגל כלומר כל זמן שהלפיד בוער ומאיר לכבד אנשים באורים הוא חביב אבל אחר שכבר כבה נרו אז משליכים את הפתילה והוא לבוז לאנשים בעלי מחשבות שאננות, ומוכן למי שנתקל בו ברגל, כן איוב כל זמן שהצליח היה חביב ומכובד; אבל אח"כ הרבה ביזו אותו ושוחקים עליו — אח"כ בא אליפז התימני להוכיח את איוב מגד חכמתו במציאות הסיבות והתכלית יחד ואמר שיש ענין אחד במציאות אשר הוא טוב מאוד בשעת היסורים, ואמר המעט ממך תנחומות אל ודבר לאט עמך ט"ו, י"ב, כלומר מי שבלבו יודע כי הוא הסר מכל תענוג גופני ובעבור זה השכל יתחזק יותר ויתענג הבעל יסורים תענוג רוחני! על זה משיב איוב בהרון אף כי לא ירצה השם שיתענג אדם תענוגות השכל בחסרון הגוף כל ימי עמדו בארץ וכן הולך המשא ומתן עד פ' ט' אומר איוב ואני ידעתי גואלי חי ואחרון על עפר יקום ואחר עורי נקפו זאת ומבשרי אחזה אלהי, כלומר אחר עורי עוד טרם נתעוררתי לבוא לעולם נקבו בשם ד' שהוא הוא ואין ספק בו — עד שבא אליהוא פ' ל"ב — ל"ז הוא מרחיב הדיבור מסודות וגבורות אלהים ואמר שם ל"ד איוב לא בדעת ידבר ודבריו לא בהשכל ומסיים פ' ל"ו על כפים כסה אור ויצו עליה במפגיע יגיד עליו רעו מקנה אף על עולה, כלומר שיקח איוב משל מן קדרות השמש על ידי הירח שעל כפים כלומר בפרהסיא לפני הכל היא מכסה אור ויצו עליה מלשון מוצא: פֿערדיכדען או כפשוטו כי כן היא הליווי אם יפגע הירח במסילתו לקבל מאור השמש וזה כמפגיע ופוגע בכבוד המאור — הגדול; ויגיד זאת רעו שהוא הירח תמיד ריע המלך השמש, הוא יתן עדותו, כי מקנה אף לעולה שיש קנאה גם באותם העולים למעלה, ולפיכך לא יתפלא איוב אם יחסך שמשו מעט ויכוסה אורו כי כן הוא מפי חכמת לור מאז גם בלבא שמים. —

א עתה ראוי שאסדר לפניך איזה מאמרי חז"ל הסתומים ויובנו רק על פי הכתתנו בטוב טעם. בברכות י' ע"א מבואר כי דוד המלך אמר חמש פעמים שירה א' דר במעי אמו אמר שירה, ב' יצא לאויר העולם ונסתכל בכוכבים ומזלות אמר שירה, ג' ינק משדי אמו ונסתכל בדדיה*) שהיו במקום בינה אמר שירה, ד' ראה במפלתם של רשעים אמר שירה, נסתכל ביום המיתה אמר שירה. ממש כנגד חמשה מיני חקירה שהבאנו למעלה אשר על פיהם יקום דבר ד' לעולם אמת וקיים לעד: דר במעי אמו הוא סימן חכמת הסיבות (קָסמאָלאָגיע), יצא לאויר העולם ונסתכל בכו"מ הוא סימן לחכמת הנבראים הנראים בטבע (מָטמָאלָגיע), ינק משדי אמו הוא סימן לחכמת התכלית (טעאָלאָגיע) להמשיך חוט של חסד ממקום

*) שם אמרו עשה לה דדים במקום בינה כדי שלא יסתכל במקום ערוה ולא יינק ממקום הטינופת כלומר מכח התבונה אדם מכיר מולשת דעתו עומק המושג וקוצר המשיג וזה באמת גנאי ומקום ערוה לבני אדם אבל מי שקננו השם כדוד הוא אינו רואה את ערות הארץ רק טוב הארץ יאכל אם דבש וחלב תחת לשונו. —

בינה להבין דבר מתוך דבר ולהשיג תכלית הכלל ומה יהיה בסופו של עולם. נסתכל במפלת רשעים אמר שירה הוא קינן לחכמת המוסר (מָראו) ומה בין בני ציון היקרים למעשה ריקים ונערים — נסתכל ביום המיתה הוא קינן האמונה העומדת לנפש אחרי הפרדה מן הגוף בשובה לשרשה אשר לא אמון בו — ככל החזיון הזה רמזו חז"ל במדרש שיש חמש' פעמים בתורה **אור** בפ' בראשית כנגד חמשה חומשי תורה, אשר אם תפלש דרכיה ותראה נתיבותיה בדקדוק, תמצא כי ספר ראשון עוסק במקור העולם ומשפחת בני ישראל. ספר שני עוסק בגלות ישראל ממצרים ויהיו מאירים בשמי מרומי החירות כנגד השמים לשיר שירת דוד לד' בשעה שיצא לאויר העולם להסתכל בכוכבים ומזלות. ספר ג' עוסק ביניקה משדי אם הבינה בחכמת תכלית ישראל בעולם. וספר ד' סופר בו מפלת שונאי ישראל כשיר רביעי של דוד. וספר ה' היא מורה לנו נוחת משה רבינו ומיתתו היקרה בעיני ד' להיותו עמוד חזק לאמונה הטהורה.

ב בברכות י"ז אמר ר' יוחנן כשהיה ר' מאיר מסיים ספרא דאיוב אמר סוף אדם למיתה, וסוף בהמה לשחיטה והכל למיתה עומדים אשרי מי שגדל בשם טוב ונפטר בשם טוב.

על מאמר זה שאמר ר' יוחנן דוקא בשם ר"מ תמהו רבים מה ביקש ר' מאיר במאמרו זה דוקא בשעה שסיים את ספר איוב?

ונראה לבאר זה על פי המבואר בירושלמי חגיגה פ"ב שבשעה שלמד ר' מאיר בבית המדרש אמרו לו: רבך **אלישע אחר** רוכב בסוס בחוץ יצא ר' מאיר ואז שאלו אחר במה עסק? השיב בדרשת פסוק שבאיוב וד' בירך אחרית איוב מראשיתו — ומה דרשת בו' טוב מי שיש לו עושר ובנים בזקנותו ממי שיש לו כל אלה בילדותו, אמר זה להוכיח את אחר כדי שישוב בזקנותו ויקנה לו מעשים טובים — אמר לו אחר: עקיבא רבך לא כן דרש; אלא טוב אחרית דבר מראשיתו תכלית כל דבר תלוי מראשיתו שאם הראשית ברע גם הסוף לא טוב, ומפני שראשית ילדותו של אחר לא היה בטהרה וקדושה, יען כי אביו לא כיון לגדלו לתורה לשם שמים כמסופר שם, לכן החמיץ בסופו כמבואר שם — ורצה אחר להתנצל בזה. וכנראה שם קיבל ר' מאיר דרשה זו שהרי מובא בבבלי חגיגה ט"ו ע"ב כל עמר דנקי אגב אמו קולט הצבע וכל עמר דלא נקי אגב אמו אינו קולט כלומר מי שהוא ילד טוב הוא זקן נאה ורגיל — ולפיכך שפיר השמיענו ר' יוחנן בשם ר"מ בשעה שסיים ספר איוב סוף אדם למיתה אשרי מי שגדל בשם טוב ונפטר בשם טוב כלומר שסמך על ענין הכתוב וד' בירך אחרית איוב מראשיתו לעורר לבב אבות אשר לרגלם ילכו הבנים לגדלם בשם טוב.

ג בחגיגה י"ג ע"ב סופר שר' עקיבא בקשו מלאכי שרת לדחפו ואפ"ה יצא בשלום מן הפרדס אשר נכנס שם בשלום, מפני שאמרו הזהרו בזקן זה ושאלו מה דרש ר"ע ויש בזה שלשה תשובות רבב"ח אמר **אתא מרבבה** אות הוא ברבבה שלו ר"א אמר גדול מרבבה דוגמא הוא ברבבה שלו ר'

לקים ה' אדון הוא בלבא שלו, ור' יוחנן אמר אחר הרוח רעש לא ברעש ד' ואחר הרעש אש לא באש ד', ואחר האש קול דממה דקה, והנה ד' עובר. מה בקשו חכמים בזה ואיזה מלאכי שרת בקשו לדוחפו את ר"ע? ונראה כי אז בימי ר"ע היו כת גנָאסטיקער מן הכופרים וגם מלאכים השלוחים להפך את היהודים, אשר אליהם הטה אחר אוזן קשבת אבל ר' עקיבא נלחם נגדם כאשר רצו לדוחפו מאמונת האחדות על פי שלשה מיני חכמות שחשבנו כי שלשה מופתים על מציאת ד' ואחדותו נכרים היטב בשלש דעות שהשגנו וזה כי **אות** היא ברכבה שלו מורה על טעם היהודים שאי אפשר להיות לבורא רכבות גוף ולא כח בגוף כי אם שכל נבדל שאין לו בן כבני אדם בטבע התולדה וזה מרומז היטב כי **אות הוא** ברכבה שלו הוא מובדל ומופרש תכלית הפרישות באות זה מן הרכבות שברא ברצונו, ומובן מזה ההכרה שבע"כ יש אחד ואין שני שהוציא מאין רכבות הברואים. ולזה כמין חומר דרשו ושמכו מופת זה (קָאסמאָ-לאגיטען בעווייז) על הכתוב **אתא** מרבבות קודש כלומר כל צבאות רכבות באו משורש אחד בהכרח — והשני אמר דגול מרבבה, דוגמא הוא ברכבה שלו כנגד מופת העלתיות (אָנטאָלאָגיטען בעווייז) כלומר כמו שכל דבר שלם הוא נמצא, והמציאות הוא מעלה, כן בהכרח השלם מכל עולמות לא יגרע מהנה, ובע"כ יש לו מציאות ממש חוץ לשכל כמו שיש לכל דבר נראה מציאות בפני עצמו, וזה מובן היטב בלשון דוגמא הוא ברכבה שלו כלומר דוגמת השלמות במציאות כנ"ל. והשלישי אמר אדון ד' צבאות שמו; אדון הוא בלבא שלו וזה מרמז כנגד מופת התכליתי (טעלעאָלאָגישער בעווייז) אשר על פיו בהכרח יש לבורא עולם מציאות מפני שיש לכל נברא תכלית יפה ונעים וע"כ מפי אחד חוץ לעולם יצאה כלילת יופי כזאת. על זה בא ר' יוחנן ואמר: אין צורך לכל שלשה מופתים בחכמה, כי לא ברוח ולא ברעש ולא באש ד', ועיקר המופת הנאמן בלי אמצעי רק הוא דבוק ממש בשכל כל איש ישר והיא האמונה במה שאמר ד' אני ד' אז אהיה אשר אהיה והוא הוא הקול דממה דקה הנשמע בשכלת ברי לב בעצם.

ואחשוב כי מה שאמרו חז"ל יומא ס"ט שנקראו אנשי כנה"ג מפני שהחזירו עטרה ליושנה שתקנו לומר האל הגדול הגבור והנורא כמו שאמר משה ולא כדניאל וירמיה שאמרו איה נוראותיו ואיה גבורותיו ולא כזבו בד' ולא החניפו כי **אמיתי** הוא? ואנשי כה"ג אמרו: הן הן גבורותיו הן הן נוראותיו כלומר שלש מלות אלה גדול גבור ונורא שלשה מושגים המה על שלשה מיני מופתים גדול מכח הסיבה שהוא הסב כל הבריאה, גבור מכח עצמותו ית', נורא מכח התכלית ליושר לבות בני אדם לסדרי שלום המדינה במידות וד"א ע"ד שכ' המורה א' פ"ע שתכלית גדולת המלך הוא המורא שיראו ב"א גדולתו ויתנהגו כמצותיו. ובימי אנשי כנה"ג נתקיים כל זה באמת גם חוץ לשכל, כי היה ישראל לעם קדום וחשוב ומשא"כ דניאל וירמיה הגבר שראה עני עמו לא היה להם מופת בחכמה מחוץ לשכלם רק מופת פנימי היא האמונה, ולפיכך היטב אמרו שם מפני שידעו

בהקב"ה שהוא אמיתי, לפיכך לא כיזבו בו כלומר לא הוצרכו אלדברי חכמה מבחוץ; רק האמת הברור וידוע לכל משכיל ודורש אלהים בפנימיות שבלבו ולבו כל הימים. ועיין ע' אנשי כה"ג שכתבתי כי גדול מורה על הגדולה בטבעיות גבור על הגבורה במדות נימוסיות נורא על הקדושה באלהות.

גם שם ביומא ס"ט: סופר בשעה שהתפללו אנכה"ג על הרחקת יצר הרע מלב ישראל מפני שהוא מרקד בינינו ומחריב את ההיכל נפל פתקא מן השמים וכתוב בו **אמת** ואמר ר' חנינא שמ"כ חותמו של הקב"ה **אמת** יתכן שהכוונה על שלשה ספרי כתובים המכונים בשם **א' מ' ת'** איוב, משלי, תהילים, והם תוספת לכתבי קודש וכעין התימה, ככל שאר כתבי קודש בתורה ונביאים, להורות בא על מצב ישראל בין האומות שהם א' שנואים = איוב, ב' שהם למשל בין העמים = משלי, ג' ולבסוף יהיו לתהלה ותפארת = תהלים ולפיכך חותמו של הקב"ה שנחתם על ישראל אמת.

ב"ב ט"ו ע"ב אמר ר' יוחנן הבקר היו חורשות והאתונות רועות על ידיהם איוב א' זה מורה שהטעים הקב"ה לאיוב מעין עולם הבא כלומר האתון הוא סימן המשיח שירכב על החמור לבטל החומריות והאכזריות הגופניות מן העולם וישראל מיועד לכך כבקר לחרישה. — שם י"ז מבאר רבא בכמה אופנים איך שהראה הקב"ה שלא נתחלף לו איוב באויב כלומר אומות עולם אומרים כי היהודים המה אויבי האומות (פֿעלקער פֿיינדליך) וזה אינו אמת אלא העמים שונאי ישראל ועל כן היהודים המה השנואים ולא השונאים וזה הראה הקב"ה על כמה אופנים, בדבור מן הסערה כלומר מן מדת השיעור והשערת כל הברואים לשיעור מיוחד: הרבה נימין בראתי בראש וכל נימא ונימא יש לה גומא בפני עצמה וכן בין טיפה לטיפה של גשמים ובין קול לקול לא נתחלף להשם כי להכל יש נמוס ושיעור ואיך א"כ אפשר שהאיוב (השנוא) יתחלף באויב? איך אפשר שישראל עבדי השם ישנאו האומות אשר ברא השם ונתן לכל אומה ואומה מדור לפי כבודה בעולם, אי אפשר לאדם כשר לשנוא שום בריה שברא השם בעולם! אבל הטועים מהפך הישר המה שונאי ישראל וישראל הוא השנוא ואיוב בפעול ולא אויב בפועל — וכן עוד שם הקב"ה מזמן ליעלה שהיא אכזרית וכשמגיע הזמן לילד בניה הולכת על ראשי ההרים, כדי שיפלו הולדו' וימותו. והקב"ה מזמן אז נשר אשר מקבל הולדות ויגין עליהם בכנפיו, אם כן אם הקב"ה יודע לדקדק את רגע הלידה להביא המציל משחת; מכ"ש שלא יתחלף לו איוב באויב כלומר העמים האכזרים גוזרים גזרות רעות על ישראל עד שראוי לישראל להבטל מפריה ורביה כדי לבלות זרע אברהם עיין ספ"ג דב"ב אבל השם מגין תמיד את ילדי ישראל כמו שהצילם מיאור פרעה ולא הועילו המלכים בגזרותיהם; כי על כנפי נשרים נשא השם את ישראל והביאם אליו. אם כן בהכרח ישראל אינם השונאים כי אם השנואים כאיוב — וביום שהורידו את ר' גמליאל מנשיאתו דרש ריב"ח לא עבד איוב את ד' רק מאהבה כלומר אחר שנראה כי אף שביזו את ר"ג בכל זאת לא מש מבית המדרש א"כ מוכח שמאהבה עבד השנוא הזה את ד' ויבואר בערך בו ביום.

מאז החל מין האדם לחשוב מחשבות על ד' ועל משיחו והשתדלו לברר במופתים שכליים טבעיים וכימוסיים מציאת השם ושכר ועונש בעולם הנפשות נחלקו הדיעות לשתי כיתות כת אחת מחייבת וכת אחת משוללת, כי ענין השכל הוא נעלה מאוד ואי אפשר להשיג בחוש מופת נאמן לסלק כל ספק מלבות בני אדם; ואפילו כת המחייבת נחלקה לשתים: האחת אומרת עם לבי ושכלי תמים אנכי עם ד' ואין שום ספק בלבי כי אני מאמין לקבלת אבות וגם מבשרי אחזה אלהי — והשנית תאמר השכל לבד לא יספיק להעלות דבר ברור וקדוש על מזבח האמת, רק מכח האמונה הכללית אני רואה את עצמי מחויב לשמור ולעשות כל מצות התורה. כתבנית מחלוקה זו ראינו מקרוב ומרחוק כמעט בכל דור ודור וגם בזמננו, בין רב וחכם תורני ובין איש חכם משכיל להבין בשיטת הפילוסוף הגדול קאַנט, ויאמר הראשון קאַנט הרע לעשות בחכמתו הטאים בנפשותם מפני שהיאש גבורת השכל ויכלתו לראות האמת הברור כי יש אל אחד בשמים ממעל ועל הארץ מתחת. ויאמר השני קאַנט לא נהג מנהג כופרים רק מנהגו, מנהג חכם מופלג להיותו מודיע ומברר בראיות ברורות שאי אפשר בשום אופן לשכל המפשט מן החושים לשפוט משפט מה ובהכרח אין בכח שום שכל, לברר אמיתת מה שלמעלה מן החוש והביא לראיה המשפטים הסותרים בשכל (אַנטינאָמיען).

ומה שאני רואה בזה הוא לפי האמת אלו ואלו דברי א"ח כי בהכרח צריכים אנו לשני אלו, לשפוט שפוט משפט ישר ונאמן מעומק חקר השכל ושיתרו מצד אחד, וגם שלום אמונה ודעת אלהים. ולברר זאת ראיתי להקדים דברים ברורים מחוקר הנפלא הזה אשר עליו סובבת המחלוקה הנ"ל (בסוף ספר בקורת השכל) אם אני מגלה דעתי לאחרים ולחברים השומעים לקולי בדרך המועיל שיאמינו שהענין הוא בנשוא ממש כמו שהוא בנושא כלומר השכל מחייב להודות שהמושכל הוא במציאות (דאַס סוביעקט איט דעם אָביעקט מטימוען איבערלויין). זה נקרא עדות ברורה (איבערלייגונג); אבל אם אני אומר דעתי ואין המציאות מסכים, ולכן אין השומעים יודעים בבירור אמיתת הדבר, אבל בכל זה הם נוטים לדעתי לרגלי כח הדיבור והשכלה אז נקרא זה פיוס (איבעררעדונג).

האמת המדומה דאַס פיר וואהרהאלטען אשר אין לו שורש חוץ לשכלי, אבל בעלם נושא שכלי אני מדמה שהוא כן, נקרא: מדמה, מיינען ואם אני רואה שאמונה זו נשרשת בשכלי לודאי, אבל אינני יודע ברור שהוא כן חוץ לשכלי, נקרא זאת: אמונה, גלויבען. אבל אם הענין מבואר ומקובל לכל השומעים מפני שיש הסכמה בין המחשב בשכל למציאות חוץ לשכל זה נקרא: דעת, וויססען.

והנה אין יכולת לשכל אדם לומר שהוא יודע את ענין אלהי, והוא האדם אשר יתפאר אחריו החוקר הנ"ל וז"ל דיעס לוואר ווירד פרייליך זיך ניאַמַנד ריהמען, דאַס איין גאָטט אונד דאַס איין קינפטיגעס לעבן זייא; דען ווען ער דאס וויס, זא איזט ער געראַדע דער מאַן דען איך לענגסט געזוכט האַבע, ובכל זאת מוכרחים אנחנו לקיים אמונה זו מצד הכרחיות המוסר

כמו שיאמר שם ואמר: הרופא שבא אל החולה ואינו מכיר טיב המחלה ובכל זאת הוא מוכרח להביא תרופה ומזור, נכון הוא שיאמין שהאיפוס יועיל ויבחר ברפואה כפי אשר נושא שכלו יורהו, ואע״פ שאין התרופה מנוסה ובדוקה ונקראת אמונה כזו: אמונת העלה (דער פראַגמאַטישע גלויבע); וכן בטיב חכמת הלימוד בעיון, אנו מוכרחים לקבל אמונה כזו, להאמין בא אחד לתכלית סידור העיון והדעת במגיאות ונקראת: אמונת הלימוד (דאָקטרינאֶרע גלויבען)

ועוד בה שלישית והוא כי למען הפעולה במוסריות ומעשה! כשרון, מן ההכרה הוא להאמין שיש אלהי ועולם הבא, ובבחינה זו נקראת האמונה אמונה המעשית (פראַקטישער גלויבע). באופן שאין להכחיש שאי אפשר לידע בבירור ענין אלהי רק באמונה הנושאית ולא בנסוא; כי אלו היתה ידיעה ברורה בזה, לא יסתפק בה אדם, ורק דבר הנשמע והנודע לכל אדם הוא נקרא: ידיעה, וויססען. אפס בכל זאת המשכיל ימלא אמונה נשואית בפנים לעצמותו, ומפני שהוא יודע בבירור שכל מדת המוסר שלו נתחזקה יותר על ידי מציאת השם; אבל לאדם בער ולא מבין אין לו הכרה להאמין כזאת רק מכח היראה קלת מפני שאינו יודע לברר ההפך — ויש אם כן בהכרח הענין של מעלה דבר התלוי באמונה כללית בדרך שלילה (נעגאַטיפער גלויבע) וזה תכלית כל חקירת השכל והעיון המושג לרגל המלאכה הזה ובבדה לסול ולפנות הרך ד׳ במדבר הנורא והאיום, מקום למאון הנפש לדעת ד׳ וגם עץ פרי עושה פרי למין החוקרים אין. —

בסיום ספרו קריטיק דער ריינען פערנונפט אומר קאַנט: הן הראתי לך שבילי שכלנו הקלר אשר על פי חקירתנו מבורר, שאין לנו משפט מבורר ומדע כאמנה מן מה שנעלה על חושינו, רק בהכרה אנו מחויבים להאמין במציאת האל ועולם הבא מפני שאין לנו מופת על היפוך משפט זה, וכל סדרי דרך ארץ ומוסר השכל תלוים באמונה זו. ואם תשא א״כ מה הועילה לנו חכמת החקירה אם לא תדע מאומה בבירור ורק היא תורה שאפשר שיש ענין נעלה מן הטבע הלא כל אדם יודע זאת? אל תאמר ככה, היא היא גבורתה והיא היא תפארתה של חכמה, שהשיגה מה שכל אדם משיג בלא חקירה. וזאת תהיה לנו לעד, כי השם נטע בלב כל בני אדם מדה אחת, והיא המשפט הישר והפשוט שיש אלהי מרומים ויש עולם הנפשות אשר מבלעדיהם לא ירים איש את ידו לעשות גדולות או קטנות — ולכן מטעם זה גופו שאין שום אדם יודע בשכלו טיב העולם השכלים יותר מחברו נראה שאלהים הבין דרך החכמה וקטן וגדול שם הוא. כל זה הוא מדרך החוקר אבל לא מדרך התגלות ד׳ בסיני! אנלנו בני ישרא הדבר ברור: שיש דעת אלהים אשר אפשר להודיע ולהשמיע לרבים והוא כח הנבואה שהשם גוזר ומגלה סודו לנביאיו ובזה נתברר לעולם שאפשר הידיעה למעלה מן המושג בחוש, וכאשר אמר אריסטו למופת נאמן לכל באי עולם (מוס פאָמפּווערער בעווייז) שיש אלהים, הוא מציאת הנבואה; כי אם נתברר לדורות אחרונים אמיתת השליחות אשר שלח ד׳ על פי המגידים האותיות לאחור, א״כ מעילא נעשה זה לבירור, ומדע שלמה באין פן וספק אשר יוכל כל אדם להשיג ולהאמין בשכלו כי כן הוא מדרגה זו נקראת באמת: דעת, וויסן. ויהיה האדם בתחילה מדמה (וויינען) שיש אלהים וא״כ

מאמין (גלויבען) על ידי הרגל ולימוד באמונה משורש אמון פפלעגען, לפי שאי אפשר אמונה בלתי חינוך והרגל אולם מכח האמונה הוא הולך וגדול אל מדרגת הדעת ויודע בבירור, בעיון ומחשב, כי כן הוא מה שדברה תורה ומה שדברו הנביאים הכל אמת וצדק וממילא הוא עולה למעלת דעת אלהים לידע להודע ולהודיע שהוא ית' אל חי וקים, נורא מרום וקדוש אשר חפץ בקדושה שיהללוהו קדושים בכל יום, כי רק מדת הקדושה תוכל להסיר מסך מבדיל שבין האדם לאלהיו ועל ידי התנהגות בקדושה וטהרה אדם רואה באספקלריא המאירה שיש משש בעולם השכל.

משה רבינו אמר ללמוד דעת לברר השקר אם ידבר הנביא דבר שלא יהיה אבל אם יבוא הדבר אשר יגיד עליו הנביא זה האות על אמיתתו דברים י"ג.

והוא משה רבינו אמר להשם הראיני נא את כבודיך ואדעך בשם למען אמצא חן בעיניך והשיב השם אני אעביר כל טובי על פניך, וקראתי בשם ד' לפניך וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם, כלומר דבר זה גופו שידע האדם בבירור אמתת מציאותי הוא חנינה ורחמים ולאו כל אדם זוכה בו רק נפש האצולה לכך ממרומים יודעת מאד.

גם משפט החוקר הגדול קאַנט הוא משפט ישן נושן וכבר קדמוהו איוב בפרשת כ"ח אחרי אשר חקר הרבה במציאות, הודה שתי פעמים ואמר והחכמה מאין תמצא ואיזה מקום בינה ונעלמה מעיני כל חי ומעוף השמים נסתרה ורק אבדון ומות (הוא דרך השלילה) אמרו באזנינו שמענו ושם קיים: ויאמר לאדם הן יראת ד' היא חכמה וסור מרע בינה, משמע על דעת קאַנט שיראת ד' היא מונעת את האדם מעשות רע, וע"כ הידיעה במציאתו הוא רק על דרך השלילה ורק חכמה ובינה ולא דעת ברורה מובנת לכל אדם בחיוב יהיה גורל החוקר בשכל — וכן קהלת אשר היא חכמתו של שלמה מסיים בסוף דבריו הכל נשמע את אלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל אדם כלומר שמאחר שאמונה זו נטועת בלב כל אדם אם כן היא אמת. למעלה ממענה זו ענה אליהוא בן ברכאל הוא אמר איוב לא בדעת ידבר ודלה א"כ שענין אלהי יהיה במדע ברורה וכאשר אמר הכתוב כ"פ וידעת עם לבבך כי ד' הוא אלהים — ור' יהושע ב"ח כאשר נשאל על השורש שיש ידיעה בעליונים וכי השם יודע את העתיד ויש תחיית המתים כלומר מציאת השם ושכר ועונש? השיב תשובה אשר ממנה יבורר שאלהים יודע את העתיד וממילא מוכח א"כ תה"מ בשכר ועונש כי המשפט לאלהים הוא ושופט צדק לעולמים סנהדרין ר"פ חלק.

גם רבינו משה בר מיימון עם כי אף הוא הולך בשיטת פילון לשלול כל התוארים ולידע השם בדרך השלילה שאינה מספקת באמת; הנה בספרו יד החזקה חוזר הוא לכללו ויסודי אמונה; שמשה וישראל ידעו ידיעה ברורה בהגלות ד' על הר סיני רפ"ח מ"ה יסודי תורה ועיין באגרותיו לבנו שכתב שהנביא יש לו חוש מיוחד נעלה ונשגב לידע השכלים המופשטים מכל חומר, באופן שהדבר ברור שיודע הצדיק נפש בהמתו לחלק בין חלק השכלי והרוחני לבין חלק הבהמיות שבו ואף כי רבים לוחמים לו מרום ואומרים לא

ידענו ולא ראינו את ד' וגם את ישראל לא נשלח חפשי ונקי בדעת! זה דומה למי שיודע בעצמו שיש לו באמתחתו כסף וזהב הרבה ואחרים מכחישים זה לדעתם מפני שלא הכירו מבוא הזהב ומוצא לכסף אין, ומה אכפת לנו אם הכופרים ידמו שכמו שמערו בנפשם כן הוא אצלם, אם רק אנחנו יודעים שיש ממש בתורה וחכמת ישראל הלא על זה אמר אליפז לאיוב ע"ו ד' אחוך שמע לי וזה חזיתי ואספרה אשרחכמים יגידו ולא כיחדו מאבותם: להם לבדם נתנה הארץ ולא עבר זר בתוכם. —

אין למדין מן האגדות

כלל זה שאין למדין מן האגדות לא נמצא מפורש בש"ס רק מרגלא בפומי דאנשי מה שנמצא לשון זה בהקדמה למורה נבוכים ובשאר ספרים ולדעתי יש סמוכין למאמר זה ממדרש רות רבתי פ' ד' ושם הלשון אין למדין מן המעשה וע"כ הכוונה בזה מן מעשה סיפורי הגדה ומעשיות כי אם היה הכוונה על מעשה ממש הלא ידענו אדרבא **מעשה רב**? אלא ברור הדבר שמפני ששם ספרו מעשה אגדה ממה ששאל דוד בסנהדרין האם מותר ליטול שדה שעורים של פלשתים ע"מ להחזיר חלקת שדה עדשים של ישראל, וזה ודאי ענין אגדה הוא לפיכך אמרו אין למדין מן המעשה. — ועוד יש סמוכין לזה ממה שאמר ר' לוי בירושלמי הוריות פ"ג **דל מבין זה בעל הגדה** שאינו לא אוסר ולא מתיר וא"כ מפורש שאי אפשר ללמוד מן האגדה לדינא. ואין להביא סמך ממה שמבואר בירושלמי ספ"א דחגיגה ופאה פ"ב: אין למדין לא מן האגדות ולא מן ההלכות ולא מן המשנה אלא מן המעשה? שהרי מבואר שם שאף מן המשנה והלכה ברורת אין ללמוד רק מהלכה למעשה, וכן מבואר ב"ב קל"א ע"ב שאין למדין דינים והלכות רק מהלכה למעשה, ולפ"ז באמת אין הפרש לכאורה בין מעלת ההגדה למעלת ההלכה, כי משתיהם אין למדים לעשות מעשה ודין ולפסוק הלכה; רק ע"פ מה שרואה התלמיד כילד הורה רבו ממש בעובדא שבא לפניו כענין זה. ואע"פכ ראה ממה שאמר ר"ל הוריות שם: איש אשר יתן לו אלהים עושר וכבוד ... ולא ישליטנו אלהים לאכול ממנו כי איש נכרי יאכלנו, **ולא ישליטנו אלהים לאכול**: זה **בעל אגדה** שאינו לא אוסר ולא מתיר לא מטהר לא מטמא, **כי איש נכרי יאכלנו**: וזה **בעל גמרא** א"כ מבואר שבעל גמרא גדול במעלה מפני שהוא פוסק דין והלכה, ודבר תימה הוא להסמיך על מלות **איש נכרי** בעל גמרא וכי נכרי הוא בלימוד הלכות? ונראה שר' לוי כיון לפי מה שאמרתי למעלה בכלל **אגדה**: שהאגדה היא עוסקת בסתרי תורה ויודעת טעם המצות וסתרי מדרגות דרכי התבונה אבל בעלי הלכות בהפך אינן עוסקים רק בפשטות הלכות ומבלי חקור על עיקרים פנימים. לפיכך נדמה בעל הגמרא לאיש נכרי שאינו מבין לבוא פנימה. ולכן תראה שם בהוריות. **חכם בעמיו איש עשיר**: זה **בעל גמרא** **ודל מבין יחקרנו**. זה **בעל אנדה**, כלומר בעל הגמרא הוא לרבו חכם בעיניו ולא חכם בעיני אחרים; אבל בעל אגדה (דער רעליגיאָנספֿהילאָזאָף)

הוא באמת חכם אבל הוא דל, מפני שאינו זוכה לפסוק דינים והלכות למעשה בנקל — ודימו זאת שם בירושלמי לשני בני אדם אחד בידו דינרי זהב, ואחד פרוטות, בעל דינרי זהב אינו מוצא מחיה ובעל פרוטות מוצא וחי (ועיין ערך אגדה) וכפי הענין נראה שאין הכוונה כמו שפירש הי"מ שם שבעל הגמרא הוא העשיר ובעל דינרי זהב, ובעל הגדה הוא הדל ובידו פרוטות, כי א"כ קשה למה באמת נקרא בעל אגדה דל ולמה לא יוכל ג"כ לשפוט מישרים בדין ודת?

ונראה הטעם פשוט, כי יש לנו שתי בחינות בפעולת השכל כידוע: שכל העיון הוא העוסק ללמד לאדם דעת ותבונה לתענוג השכל הרוחני, ושכל המעשה (פראַקטישע פערנונפט), הוא העוסק להנהיג בני אדם במעשה הכושר. ולפיכך בעל האגדה שהוא בעל שכל זך ורעיוניו לו נהירין בשבילי חכמה, אינו מוכשר כל כך להנהיג את בני אדם באיסור והיתר! כי כלפי מה שהוא מטעים כל דבר בחכמה וטעם וסברא, נקל הוא לו ללמד היתר לדבר הצריך איסור כפי שכל המעשה ובעבור זה תראה באמת שרוב משכילים בישראל חכמים ומחוכמים אינם מוכשרים בקל להיות רב ויושב בישיבה מפני שנפשם חשקה לירד למעמקי שכליות בחקירות בטבע וחכמת הלימודים, וחושבים מעשה מצות האברים לטפל וסניף. משא"כ בעלי גמרא ופלפול שאינם שמים לב רק לתכלית עבודת שמים בלי חכמה פנימית לפיכך מוכשרים המה לישב כסאות למשפט ולהגדיל שמם בארץ כנודע; רק על המעט נמצאו חוקרים נאמנים ומדקדקים ג"כ במצות אברים. הן ר' לוי זה שאמר על בעל גמרא שאיש נכרי הוא, היה בעל הלכה ובעל הגדה ביחד ואעפ"כ לגודל חכמתו לא זכה בנקל לישב על כסא הוראה (עיין מדרש ש"ה פ' צוארך בחרוזים ופ' וישלח) ולפיכך תראה שם בירושלמי אחר אשר קרא תגר על ענין זה כי בעל הגמרא שהוא איש נכרי יאכל מזה ולא בעל אגדה! קם ר' אבא ונשקיה על ראשו ואמר: זכית מימרינה יקום, תזכי ממרינה תיתוב כלומר בעוד שאתה בעל אגדה אין אתה יושב בישיבה רק בעמידה צריך אתה לדרוש אגדה כדרך שנהיגו הרבה קם אמורא עליה כי המתורגמן והאמורא הולך לעמוד, אבל הרב העוסק בהלכה ופוסק דינים הוא הנקרא חכם וזקן יושב בישיבה והוא העשיר וחכם בעיניו לפיכך בירך ר' אבא שלוי יזכה לישב ולדרוש כחכם בעל הוראות. —

ועוד זאת גורם לבעל הלכה לקום על הכלל מפני שהוא שמש הרבה תלמידי חכמים וראה דרך המעשה וסגולת ההוראה כיצד ידקדק להדריך ההמון במאמרי הדין בפועל המעשה, ומי שהוא חכם וחריף להבחין היטב ולהפריש בין מעשה למעשה נקרא חריף, וכל המשכילים באגדה לא יערכו לו — הן תראה בירושלמי נדה פ"ב: ר' חנינא היה דר בציפורין והורה הלכה למעשה על פי מה שבא לפניו שתי פעמים (ומפיק בתרתין זמנין) ולא צירף עמו ר' יוחנן ור"ש לקיש שדרו שם ואמרו חכם הוא ר' חנינא הזקן ושכיניו חריפים (חכים הוא סבא ופרזליו חריפין) פעם אחת צירף חריף זה את ר' יוחנן ור"ל להורות הלכה למעשה ושאלו למה זה דוקא בפעם זאת? והשיב כי הוא נוהג תמיד כפי מה שראה אצל רבותיו וכל מעשה שבא לפני

רבו ג' פעמים הוא מורה ביחידות אבל במעשה שלא בא לפני רבו רק שתי פעמים הוא מצטרף אחרים עמו ובאמת שבח גדול הוא זה למורי ישראל שמדקדקים מאוד במסורת אבות ורק לרגל המלאכה במעשה המצוה, המה מוציאים מכח העיון והדמיון פועל הצדקה, להצדיק רבים; כי רק במחשבה ועיון משתנים היהודים זה מזה ואין מעצור לשכל כל יחיד ויחיד לחשוב מחשבות כאות נפשו; אבל במעשה, הכל חוזרים אל הכלל הגדול לעשות באגודה אחת רצון אביהם שבשמים. איפא לזאת אין למדין מן אגדות חפשיות, אבל למדים מן הלכות מעשיות לעשות מעשה הצדקה.

ודע שעל פי זה נקל להשיב לשואלים דבר: מדוע מצינו הרב' חכמים מפרשים המקרא בדרך אחר מאשר פירשו חכמי התלמוד, וכן מפרשים המשנה בדרך אחר מאשר פירשה הגמרא וזה מותר כמנהג הרמב"ם ובעל תוי"ע נזיר פ"ה והרמב"ם במורה ח"ג פ' מ"א אחר שנתן טעמים לחוקי תורה באופן משונה מן התלמוד אומר לתלמידו שבענין התלמוד ידבר עמו בע"פ. וקשה א"כ מדוע מחזיקים חכמים כאלו בהלכה הנאמרת מפי אחרוני תלמוד, ולא יעשו מעשה כפי השערתם במקרא, ומדוע חיבר הרמב"ם ספר היד לדין והלכה אם לפי דעתו דעת תורה היא דעת אחרת מאשר לימדו חכמי תורה שבע"פ? וכן יקשה על הרבה חכמים בזמננו אחר שהדרור מצא קן לה בבית המדרש ורשות נתונה לכל חכם לפרש מקראות ודיני תורה על דרך אחר מאשר נמצא בספרי ש"ס למה זה יחניפו לעשות מעשה במקום שאין רוחם נוחה ממנו, לסמוך על הלכות הש"ס במקום שהלימוד מן המקרא הסר טעם ודעת על פי השערתם?

לפי ההקדמה שהקדמתי נקל מאוד ליישב שאלה זו כי דרך שכל עיוני לבד ודרך שכל המעשה לבד ואלו ואלו דברי אלהים חיים, כי באמת יש לדרוש הכתוב לכמה טעמים אבל המעשה הוא העיקר היותר גדול ואתה תמצא הרבה ענינים שאי אפשר לשכל להסכים אליהם בעיון אבל המה מוכרחים מפני שכל המעשה בין לקולא ובין לחומרא, ד"מ השכל גוזר שבעל קרי לא יעסוק בדבר שבקדושה עד שיטבול כדי שמכח זה יתנהג האדם בקדושה וטהרה ולא יהיה רגיל באשתו יותר מדאי כנודע; אבל מפני שאי אפשר לעשות מזה כלל לכל המון הגדול לפיכך הוצרכו לומר שנהגו העם כרבי ר' יהודה בן בתירה שאין דברי תורה מקבלים טומאה ברכות כ"ב.

השכל גוזר שעדים זוממים אינן נהרגים עד שיהרג הנידון אבל שכל המעשה מכחיש זה כי אם כן לעולם לא יהיה מנוח לעדים אחר שנהרג הנידון, כי קרובי הנהרג ישתדלו לעולם להמציא עדים זוממים להזים את העדים וכן הרבה מאוד לפיכך באמת מי שהוא חכם באמת, יודע כי הוא מן ההכרח להתנהג בכל מ׳נין כפי המסורת במעשה, אבל בעיון לכל מעיין בפירוש המקראות יש פתח פתוח לרוחה ורשות ניתן לכל דורש להגדיל תורה ולהאדירה.

מצורף לזה אין ספק שבעלי הלכה הגדולים ידעו סודות התורה על פי האמת אשר לא ניתן לדרוש ברבים וכאשר אמרו בירושלמי הוריות שם: דרש ר' אחא פלס ומאזני משפט לד' ומעשהו כל אבני כיס

פלס זה מקרא, מאזני זה משנה, משפט זה גמרא, לד' זה תוספות, מעשהו כל אבני כיס, כולם נוטלים שכרם מכיס אחד חלקו. א"כ בדרך ישר כל ענייני תורה ואמרו: פלס זה מקרא, כי על פי מקרא מפלס כל אחד את דרכו ביחידות, וכל חכם מפלס בדרך מיוחד כנודע, לפיכך צריכים אנו לדבר היותר כולל וזה **מאזנים** זה משנה הכוללת יותר כי משנה מלשון שנים כדרך המאזנים שהם שנים ואנו מניחים את שתי דעות בכפי המשקולות שהיא משנה באין כאן מכריע, עד שבא הכתוב השלישי הוא **משפט** זה הגמרא באופן שעל ידי שיפוטו רבים תרבה הדעת, ובהכרח חופשה ניתן לביקורת השכל בכל דור ודור במה שנוגע לעיון וכדי שמכח חפשיות החקירה תולד תולדת המעשה בהסכמת הרוב, עד שבמקום שאתה מוצא גדולת תורתנו בעיון שם אתה מוצא ענותנותה במעשה כי במעשה הכל שבים אל כלל אחד והיחידים מבטלים דעתם לכבוד אמיתת המעשה.

לפיכך הקבלה אשר גמרא גמירי להם תכריע המעשה (דיא פראַקטישע פֿערנונפֿט בעשטימט). והכרעה זו במאזני המשנה באה לעשות שלום בארץ ולהחזיקה בשורש אבות. ודרשו אח"ז לד' זה תוספו' כלומר מי שמכוין לשם שמים יוכל להוסיף עוד בדינים ואזהרות, כדי שמכל זה כבוא אל הכלל: מעשהו כל אבני כיס כולם נוטלים שכרן מכיס אחד, כלומר שאע"פ שבדרכי הרעיון נפרדים בני אדם זה מזה אבל במעשה יהיו הכל שוין ויהיה אחדות ביניהם.

והנה אמשול לך משל: לא יסתפק שום אדם שהטבע היא מעשה אלהים יוצר בראשית וקול אלהים בכח כל אחד ואחד; היא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד, הארץ נותנת יבולה, עצים, תבואות ופירות ואח"כ באו בני אדם ועשו בחכמתם מן העצים כלים נאים ויפים אשר לא נמצאו בטבע, ומן התבואות לחם ומזונות, ומן הפירות יין ושמן וכדומה. הנה הכסיל יאמר, כל המשנה ממטבע שהטביע יוצר הטבע הוא עובר וחוטא כנגד רצון האל ולכן ילך למדברות ויערות! אבל החכם יאמר אמת הדבר שהשם ברא כל הטבעים אבל השם נתן רוח עצה וחכמה באדם לפעול פעולות שונות ולצייר את הטבעים באופן נאה יותר מאשר לפנים; ואם גם יתפרדו חכמים איש מעל אחיו, זה יעשה מלאכה פלונית וזה מלאכה אחרת כולם שוים לטובה כי אלו ואלו דברי אלהים חיים הבראיות הטבע וגבולותיה וחפשיות הציורים במחשבה. ככה הוא בענין החכמה ועיון במוסר ומצות התורה, הצד השוה שבכל החכמים היא חכמת מעשה מוסר על פי הבינה יתרה שנטע ד' במין אדם, ולכן אלו ואלו דא"ח הכל כפי הנחוץ להנהגת הכלל לשמור הכרח כחוק המסורת כטבע קיים וליפותה בציורי העיון, וכמו שמלך אחד מוכרח לפעמים לתת חוקים שונים למדינות שונות ואלו ואלו דברי מלך אחד כי הצד השוה שבכולם שכל המעשה לתכלית השלום במדינות, כן חלק ד' לכל העמים חלק לכל עם ועם בחכמה ודעת כפי היאות לטבעו ביחוד לשמור חוקי הטבע מצד אחד ולהרחיב החכמה מצד אחר לתועלת מסורת הטבע גופה, וגם מצב גבולות עמים למספר בני ישראל, להורות שגם לאום הישראלי רשות ניתן לחקור ולדרוש בתועלת החכמה לכל צד האפשר; אבל העיקר

הגדול אשר עליו נבנה בית ישראל הוא המעשה לדקה בהכרה באופן ששתי קצוות אלו ההכרה במעשה והחופש בעיון משולבות המה באיש ישראל הנאמן בברית אבות. לפיכך אין רעיון שלא תמצא במדרשות ואגדות וכל מה שלמדו היוצים על ידי עיון רב לא יבצר מחכמי ישראל מעולם. אפס בכל זה גבולי תורה לא נתנו להרוס ולפרוץ, על כן אין ללמוד מן אגדות הפסיות ורק הבקיאים בסודי תורה הלבישו לפעמים דיני תורה וסמיכתם בלבוש האגדה כמו שבארתי בע' אגדה. ועיין ר"פ אלו טרפות ואדבר אי"ה בערכים הבאים עוד, ועיין בספר אמרי בינה מהגאון נ"ה סי' א' שהשתדל ליישב בכלל זה שאין למדים מן האגדות בדרכים אחרים ולא הראה מקור נאמן לכלל זה רק הביא הרבה ספרים שהביאוהו, ואת הנראה לי כתבתי:

רמז לחפשיות האגדה הוא מה שאומרים הגדה בליל שמורים לזכר חירות עולם המידות אפס שם הגרסא הגדה עם ה' שמורה על גופי תורה (ע' אגדה).

אין מקרא יוצא מידי פשוטו שבת ס"ג ע"א.

כלל זה נראה לכאורה סותר כללים אחרים הרבה אשר מתוכם יבואר כי הדרש וכן הלכה למשה מסיני המתנגדת לפשוטו של מקרא הוא ג"כ מסיני ומפי ד' ילאו כל הסברות והדינין? אבל אמיתת הענין הוא כך: האלהים ברא את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים, וזה אמת, שאלו ישאר האדם בטבע נפשו בישרות לבחור בטוב ולמאוס ברע, לא היה צריך אל מצות וחובות הרבה, רק פרשה קטנה אשר כל התורה תלויה בה היתה די כמה שאמרו כז"ל: איזה פרשה קטנה בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך ברכות ס"ג אפס מפני שבני אדם מבקשים חשבונות רבים ובדברים רבים לא יחדל פשע, א"כ לעומת כל מיני יצר הרע ודרכי השחתה בעולם בהכרח נצריכן אנו אל דברי תורה היוצאים מן הפשוט; כי עם נבר תתברר ועם עקש תתפל וזה לעומת זה עשה אלהים. הטיבו את אשר דברו חז"ל בשם ר' אחא בר איקא נדרים כ"ב שאלמלא לא חטאו ישראל לא ניתן להם רק חומשה חומשי תורה וספר יהושע, כלומר רבוי תורה היא רק לתכלית ההתנגדת לריבוי החטא ופשע וכדי למנוע האדם מן החטא, טובה תורה עם דרך ארץ לעיין ולהעמיק יותר ויותר בפשוטו של מקרא ולהוציא ממנו ענפים לילים ופרחים כפי צורך השעה והדור בכל ענין —

אתה תראה שכאשר יצאו ישראל ממצרים היה בדין שיוליכם השם בדרך ישר וקצר בדרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא להשיג תכלית מאוים לכבוש אל ארץ אבותיהם אבל מפני שראה השם כי כל ההולך בדרך ישר הוא מסוכן לחזור אל המקום שיצא ממנו, לכן היה מן הצורך להסב הדרך ולהוליכם במדבר ארבעים שנה. כן הדבר בטיב הנפש המשכלת אם נלמד לתינוק דעת זקנים והוא האמת הפשוט לא ישיגהו כראוי ומפני שהוא כבד עליו מאוד כפי טבעו; כי כאשר לא יוכל עוד לאכול בשר ולשתות יין רק בעין חלב אשר יונק משדי אמו, הוא שונה וטוב לו בדבר אשר נמאס עליו בבואו לשנים, כן לא יוכל להכות ונשבר התורה שבכתב ויין תורה שבע"פ

ע"פ פשוטם, רק בהכרח צריך הוא אל תחבולות שונות למתק ולרכך לו ענייני תורה כפי רכות שכלו וכפי חפץ לבבו והיה אם כה תאמר לו: לישר מסילת האמת ולילך בדרכי יושר באין פלפול וסברא ובאין דרשה ושבשוך, יכבדו עליו ענייני תורה עד למאוד, כלפי רוב המחטיאים, ועקלקלות אין מספר, ואז הוא בסכנה לחזור ולשוב אל דרך הטבע שלו והוא כי יצר לב האדם רע מנעוריו, ומשליך נפשו אל חיק אמו הוא החטאת והפשע. לפיכך ראוי תמיד להשגיח על לימודי בני אדם שינעמו למו בדרך מעוקם שלא ישובו עוד לארץ מצרים הוא היצר המיצר לנערים אף בראותם מלחמה כי כבדה מאוד ומי לנו גדול כשמשון וירא וכל צבאי שמים שהולכים בעקמימות להשיג תכלית ההארה לעולם.

הן כאשר נשאל רבינו האי על דרכי הלימוד המועילים יותר? השיב דברים נכוחים ואמר אם תראה שאותם בני אדם המתעסקים באותם דברים (כלומר מדעות וחכמות כפי פשוטם) יאמרו לך כי הוא דרך סלולה ובזה ישיגו לידיעת הבורא לא תשמע ולא תאבה להם ודע כי יכזבו לך ולא תמצא יראת חטא, וזריזות וענוה, טהרה וקדושה אלא באותן המתעסקים במשנה וגמרא (עין יעקב ר"פ אין דורשין).

אכן בכל זאת אסור לנו להפריז על המדה, וידע היהודי החוקר ודורש בתורה לשם שמים כי אין המקרא יוצא מידי פשוטו, וכי כל הדרשות והפלפולים הנה רק אמצעים להשיג בעין פקוחה הבנת פשוטו של מקרא וזה באמת אות נאמן על טוהר לבב הלומדים אם משיגים זה הסוד כי לפום חריפתא משבשתא, ושבשתא כיון דעל על; רבים חללים הפילה אהבת הדרוש יותר מדאי, עד שמכח הרגילות נדמה להם כאלו אין למקרא רק דרשות ועקמימות, אבל אשרי מי שבא לחקירת תורה שבע"פ ותלמודו בידו שאין מקרא יוצא מידי פשוטו. רב כהנא היה בן שמנה עשרה שנה ולמד כל הש"ס ומתוך הרגילות דימה שעיקר התורה הוא הדרש וזכה אחר כך לידע כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו וכי כל הש"ס אינו, רק לשמור את יין המשומר בענבי תורה שבע"פ על דרך הפשט וכן רש"י ז"ל אשר אהב מאוד את המדרש חזר לעת זקנתו לפשוטו של מקרא כידוע.

ועתה אם תשאל למה זה מצינו הרבה פעמים שנטו חז"ל מאוד מפשוטו של מקרא ושמו כתר מלכות על ראש הדרשות? דע כי מעולם לא שמו חז"ל את הדרשות לעיקר רק לסניף לשמור ולקיים את פנימיות הסוד של פשוטו של מקרא, ואם נראה באיזה מקומות שהודו בעצמם שעקרו את הכתוב מן משמעותו הוא רק לעיני השקפת השכל הפשוט; אבל המעמיק יותר ימצא כי הדברים שדברו לא להכחיש פשוטו של מקרא אתו רק להוסיף על פשוטו ש"מ לפי צורך לימודי תורה שבע"פ וסוד המסור להם מאבותם. ואכנסה לדוגמא לפרש איזה מקומות אשר דברו מזה.

א יבמות י"א ע"ב סברי רבנן שמה שאסר הכתוב דברים כ"ד להחזיר גרושתו משנישת וכאמר לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה; הכונה אחרי אשר נתקדשה לבעל השני ואע"פ שלא נכנסה לחופה ולשון אשר הוטמאה עקרו מפשוטו ואמרו כי הכוונה לרבות סוטה שזנתה תחת

בעלה, הנה בזה לא עקרו חכמים פשוטו של מקרא להקל כי אם פשטות הכתוב נשאר קיים שאסור להחזיר הגרושה, ולשון טומאה שייך ג"כ באם נתקדשה לבעל שני מפני שבזה נראה לעולם כאלו מחליפין נשותיהן אם יחזירנה הבעל, כאשר כתב הרמב"ן בפירוש החומש. ובאמת מצינו ענין טומאה ג"כ בלשון קידוש כמו אל תגע בי כי קדשתיך לדעת התוי"ט הוריות פ"ב מ"ד וכן אם יגע איש בשר קודש היקדש חגי ב' וגם קדש היה בארץ; אלא שעקרו חכמים לשון טומאה ללמוד ק"ו לנדון אחר ולומר כי אשה שזנתה תחת בעלה ג"כ נקראת נטמאה כמו והיא מתקדשת מטומאתה שמואל ב' י"א וראוי א"כ ללמוד שכמו שאסור להחזיר גרושתו וגם אם לא נבעלה מאחר שקראה הכתוב הוטמאה כ"ש שאסור להחזיר סוטה שנטמאה.

ב יבמות כ"ב ע"א אמר רבא אע"ג שבכל תורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו הכא ביבמה אתי גזרה שוה ואפיקתיה לקרא לגמרי מפשוטו: דברים כ"ה יבמה יבוא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת ולא ימחה שמו מישראל. הנה הפשט מורה כי הבכור אשר תלד היבמה יקום על שם אחיו של יבם והקבלה אמריה תאמר כי אין הדבר תלוי כלל בכתיבת שם יוסף או יוחנן, כי לשון שם מורה על שם המעלה בנחלה, ולשון הבכור מורה על היבם גופו שיהיה הגדול שבאחים, ולשון אשר תלד מורה שתהיה האשה היבמה ראויה לילד ולא תהיה איילונית — וקשה מאד למה זה אם ידעו חכמים שפשוטו של כתוב מורה על ענין אחר איך יכלו להוציא הכתוב ממשמעותו לזכות את הקבלה? טעמו של דבר מפני שאם תפרש כפשוטו גם כן קשה מה זה שהבכור יקום על שם אחיו והלא להבכור הנולד לא היה המת אחיו כי אם אחי אביו וכן מבואר בירושלמי: במה אנן קיימים אם בנולד יאמר קרא יקום על שם אחי אביו המת? אלא להורות שיהיה הנולד בכור, אם כן אם היו לו בנים ומתו וא"כ מת הוא שאין הנולד בכור לא תהיה האשה זקוקה ליבום ולמה אמר קרא ובן אין לו היה לו לומר ובנים לא היו לו? אלא אם אינו ענין לנולד תנהו ענין ליבם שיהיה מצוה בגדול ליבם ואם כן יהיה פשוטו של מקרא כך: והיה הבכור אשר תלד (לו) כלומר הבכור הגדול שבאחים אשר תלד לו היבמה פרט אם לא תוכל לילד והיא איילונית יקום על שם אחיו לנחלה וא"כ מוכח שתהיה האשה ראויה לילד. והרשב"ם כתב אשר תלד מורה על הבכור הנולד מאם היבם, ולשון תלד כמו ילדה וכ' התוי"ט כדי לפרש פשוטו של מקרא" כתב כן הרשב"ם ובאמת זה דוחק גדול אבל אמתת הענין כי אשר תלד קאי על היבמה והלשון מכוון היטב וכאלו כתוב אשר תלד לו וא"כ הבכור קאי על הגדול שבאחים בהכרח לקיים המסורת.

ג ועיין עוד כתובות ל"ח: שדקדקו לחלק בין אורסה לארוסה ובקשו שלא לסתור פשוטו של מקרא לאמור קרי בי' ארוסה ולא אורסה כי אם גם נתארסה ונתגרשה יש לה קנס. בכריתות ה' ע"א למדו כי מה שכתוב שמות ל' כ"ג בעשיית שמן המשחה מר דרור חמש מאות וקנמן בשם מחציתו חמשים ומאתים הכוונה כי מהקנמן בושם יקחו ג"כ חמש מאות,

אבל לשני חלאים של ר"כ, וזה באמת נגד פשוטו של מקרא לכאורה כי משמעות הכתוב הוא קנינן בשם יהיה רק חמשים ומאתים ולא יותר? אולם באמת נראה שכוונת הקבלה בזה מפני שמדין שמן המשחה למשוח מלכים או כהנים לבלתי יתקרב זר ויחלוק על בחיר ד'. ובכלל המשיחה א"כ מושג אפשרות המחלוקה וכאלו תבוא המשיחה להכריע כאשר מבואר זה בהוריות י"א ע"ב שאין מושחים אלא מפני המחלוקת ולכן עשו סימן במחלית. — ולפיכך באמת מליצו שנחלקו חמשים ומאתים איש מעדת קורח לחלוק על הכהונה ולכן יש בחלוקה זו לשני חלאין טעם, ואין בזה עיקור פשוטו של מקרא רק הוספת טעם להורות על אפשרות המחלוקה ופעולת המשיחה ולפיכך הורה כן הרמב"ם פ"א מ"ה כלי המקדש.

על דרך זה למדו שם מן הקבלה שבעשיית הקטורת בעינן י"א סמנים ובתורה לא נאמרו רק ד' סמנים עיין רמב"ם פ"ב מה' כלי המקדש? גם זה לדעתי לאו עיקור פשוטו של מקרא רק הוספה היא והטעם כי י"א סמנים כנגד י"א שבטים חוץ שבט לוי המורה דעת ותורה לעם כמבואר במדרשות שכתישת סמנים הוא דוגמת כתישת ישראל בגולה לבשם העולם באמונת התורה.

ד מליצו שם פעמים שואלים בגמרא פשטיה דקרא במאי כתיב במקום שהפשוט ברור לכל תינוק היודע ספר ד"מ חולין ו' ע"א על הפסוק משלי כ"ג כי תשב ללחום את מושל בין תבין את אשר לפניך ושמת שכין בלועך אם בעל נפש אתה אמרו כי פשוטו של מקרא מורה על תלמיד שיושב לפני רבו שאם יודע שאין רבו יודע להשיב תשובה לא ישאל וזה לכאורה נגד פשוטו של מקרא? אולם הכונה כי אם ניקח הכתוב כפשוטו לא נדע מזה שום דבר מוסר ויראה כי מה רצה הכתוב להורות עם ושמת שכין בלועך? אלא ודאי מליצה היא זו על ענין מוסר וזה הוא באמת פשוטו של מקרא כסגנון מליצות רבות בתנ"ך שהן בעיקרן מורין על דבר מוסר — וכן ערכין ח' ע"ב לדקתך כהררי אל משפטיך תהום רבה למדו את הפשט דרך מליצה ככבדה: מפני שמשפטיך תהום רבה לכן לדקתך כהררי אל כלומר לערך עמקות המשפט כמדד גבהות הצדקה וזה ברור וכן כתובות קי"א ע"ב פשטיה דקרא במאי כתיב: ולבן שנים מחלב מפני שקשה לומר שכיון הכתוב על הנאה חומריית לפיכך רצו ללמוד מזה בדרך מליצה ענין מוסרי. וראיה ברורה לזה קידושין פ' ע"ב ששואל הש"ס על הטעם למה נכתב בתורה כי יסיתך אחיך בן אמך ולא בן אביך פשטיה דקרא במה כתיב כלומר לאיזה תכלית פירש הכתוב בן אמך? וע"כ מטעם הרגיל בפשטות המוסר עולם, שבן אם מקורב יותר מבן אב. — ובעירובין כ"ג: מבואר יותר פשטות הכתוב אורך החצר מאה באמה ורוחב חמשים בחמשים ע"ש בדקדוק. והכלל כי פשטות הכתוב בא להורות מוסר.

ה הענין היותר קשה הוא מה שהוציאו חז"ל ב"ק פ"ח את הכתוב עין תחת עין מפשוטו של מקרא לגמרי ופירשו ממון והרמב"ם בה' חובל ומזיק פ"א קורא זה הלכה למ"מ ובמורה ח"ג פ' מ"א פירש כפשוטו עין ממש

ואמר שם אל תלמידו ז"ל ולא תטריד רעיונך בהיותנו עונשים הנה ממון כי הכוונה בה לתת טעם לפסוקים ולא לתלמוד ועם כל זה יש לי בזה שאמרו בתלמוד (ממון) דעת השומע פנים בפנים. רלה בזה כי בודאי יש טעם להלכה למ"מ שענשה ממון וגם פשוטו של מקרא אמת׳, כי אם יהיה הדין מפורש בתורה ממון א"כ כל עשיר יעשה עזות ויפיל עין של חברו וישלם ממון לפיכך הוכרחה התורה לענוש אבר תחת אבר במקום שאין די בער המטלאת רק באבר ממש. וע"פ דרך זה תבין כל הסתירות שבין פשוטו של מקרא להלכה כי פשטות הכתוב מורה כילד יהיה באמת מלד הדין והקבלה תורה אם אי אפשר לקיים כפשוטו אז יעשה באופן הראות לענין. לפיכך טרחו הרמב"ן והראב"ע וכל הגדולים להבין פשוטו של מקרא ולא נטו מן הקבלה למעשה כי הפשט יש לו מקום וכן הקבלה: הפשט לפי שכל העיוני והקבלה לפי שכל המעשה כדרך שהקבלה מתרת לגרש אשה בע"כ ופשוטו של מקרא רק אם לא מצא ערות דבר מפני שאם לא יהיה אפשר לגרש אשה רעה מביתו יהיה רע לתכלית מעשה הלדקה, ודרך הדרשה והקבלה רק להוסיף ולא לגרוע ועיין למעלה ערך אין למדין מן אגדה. ובשבת ס"ג ע"א מבואר כי פשוטו של מקרא ממש הוא העיקר. ועיין ערך עירוב פרשיות ואם למקרא בסוף מה שהעירותי מיומא י"ד וקידושין י"ח.

אין משגיחין בבת קול (ב"מ נ"ט:) אין מזכירין מעשה נסים. (יבמות קכ"ג וברכות ס׳. וחולין מ"ג.)

ראיה גדולה ומופת נאמן על חכמת הז"ל ראשי תורה שבע"פ הוא המשפט שהחליטו לומר בכל דבר הצריך בירור בטבע שלא לסמוך על בת קול ולא על מעשה נסים כי השם כי נתן התורה לבני אדם ולא נתנה תורה למלאכי שרת, לפיכך רק מה שאפשר להיות בטבע הוא הדבר אשר דבר ד׳ לשמור במשמרת חכמת התורה, ולא ע"פ מעשה פלא יוצא חוץ לטבע לפיכך אמרו רח"ם כ׳: שאם באו עדים והעידו שראו את החודש בשעה שאי אפשר לראותו ע"פ החשבון עדי שקר הם, ולא אמרינן כיון שהאמינה תורה לשני עדים א"כ יהיו נאמנים להעיד נגד הטבע זה אינו; כי הטבע עדותה חזקה יותר, והיא היא המתכם וביכתכם לעיני העמים לשמור בכל דיני תורה חוקות שחקק השם בטבע. באופן שהגאון הכם לבי תשובה ע"ד פסק לשואל בעוף שלא נמלא לו לב שזה אי אפשר בשום אופן שיהיה בעל חי בלא לב ובודאי חתול אכל את הלב. ובגמרא יבמות שם אמר ר׳ מאיר מעשה באחד שנפל לבור הגדול ועלה לאחר ג׳ ימים ורלה ר"מ מזה לשפוט על כל הנופל לבור הגדול שלא יעידו עליו שמת להשיא אשתו ואמרו לו אין מזכירין מעשה נסים. אולם במקום שבאמת נודע ומפורסם שפעם אחת נעשה נס א"כ נעשה דבר זה לחוק שנים וחדשים. ד"מ בנפל לגוב אריות אמרינן חיישינן שמא נעשה לו נס כדניאל, ובנפל לכבשן האש חיישינן שמא נעשה לו נס

כחנניה מישאל ועזריה ואין מעידין עליו להשיא אשתו ירושלמי יבמות שם. והתוס' שם הקשו דף קכ"ב: ד"ה אין מזכירין: א"כ למה אמרו לר"מ אין מזכירין מעשה נסים? אבל לדעתי לא קשה מידי דדוקא דבר פלא שנעשה פעם אחת וידוע לעולם כי מפורסם הוא בכתבי קודש א"כ כבר נחתם עלי' טבעת וחותם המלך העליון ואין להכחיש אותו נס לפיכך דנין עליו, אבל מה שסיפר ר' מאיר מעשה ששמע ולא ידוע כילד נעשה המעשה באמת על זה שייך לומר אין מזכירין מעשה נסים, וכן בחולין מ"ג על מה שהביאו ראיה מאיוב לענייני טרפות שאיוב חי אחרי שאמר יפלח כליותי ולא יחמול הנה זה הוא בדרך מליצה ואין מזכירין מעשה נסים כזה שלא פירשו הכתוב וראיה לדבר זה ב"מ ק"ו. ברועה שהיה לו לקדש במקלות דאמרינן אלו היה שם אבל עדרו היה מקיים בו גם את הארי ואת הדוב הכה עבדך, כלומר דוקא מעשה האמור בנביאים שנעשה ממש שייך לדין בו ולשאול עליו שמא נעשה עוד לאחרים נס כזה. לפיכך שואל הש"ס שם לחייב את הרועה שהלך והניח צאנו לזאב, שמא אלו היה שם היה מקיים בו הכתוב? ותירצו משום שהרועה יכול להשיב לבעל הצאן אלו היית ראוי לנס היו העזים מביאים את הדובים בקרנייהו כאשר נעשה נס כזה לר' חנינא בן דוסא גם כן.

הן מרגלא בפומי דחכימאי להחמיר במעשה נסים ומתוך חומרא באו לידי קולא להקל בכבוד חז"ל ובכבוד הבורא י"ת; כי אם נפרש דברי התלמוד על פי פשוטם ממילא יבוא מזה דין מהופך ומהפך דברי אלהים חיים — אמשול לך משל במס' בבא מציעא פ"ו ע"א סופר איך הלשינו על רבה בר נחמני ומסרו אותו למלכות מפני שגרם ביטול זמן עבודת הקרקע באלפי תלמידים הבאים לשמוע תורתו — והציל רבה ב"נ נפשו מחמת הרודפו ועלה לאילן ואמר שם משנה מפורשת נגעים פ"ד מי"א וזה תוארה, לפי מה שספרו שם בגמרא ב"מ ע"ש בזה הלשון: קמפלגי במתיבתא דרקיע אם בהרת קודמת לשער לבן טמא, ואם שער לבן קודם לבהרת טהור, ספק? הקב"ה אמר טהור, וכולי מתיבתא דרקיעא אמרה טמא אמרו מאן יכריע? רבה ב"נ יכריע דאמר יחיד אני בנגעים שדרו שלוחא בתרי' (ונפל מן האילן כי הוי ניחא נפשי' אמר טהור טהור:

והנה הרמב"ם בה' טומאת צרעת פ"ב ה"ט פוסק ספק טמא דלא כהקב"ה וכ' הכ"מ הטעם כי התורה לא בשמים היא! והר"ש בפי' המשנה בנגעים שם נדחק ליישב בדרך אחר. — אבל באמת אין ספק שענין אחר יש בדבר זה וסוד הענין הוא כך: ר' זירא כאשר דיבר במשל אמר לעולם יהא אדם קבל וקיים דתנן בית אפל אין פותחין בו חלונות לראות את נגעו כלומר אם אדם יהיה עניו וישב דומם בחושך סתרו, אז לא ירננו עליו הבריות כדרך שהדין אומר שלא לפתוח חלונות בבית אפל לראות נגעו, א"כ מפורש שלקחו דיני נגעים למשל בנגעי בני אדם במוסר ומידות. ועתה נראה הנה על רבה ב"נ הלשינו הרבה למלך והיה הדבר ספק אם האמת עם המלשינים או עם רבה ב"נ, והוא באמת חף ונקי מכל אשמת מום שהלשינו עליו — ולפיכך עלה רבה ב"נ על האילן ואמר אם בהרת קודמת לשער לבן כלומר אם קודם שבא המסובב, והרעה אשר באה בגוף יש לה סיבה

במראה פסולה דהיינו שיש בהרת ומכה בהרת הזה יצא שער לבן הוא סימן הטומאה והרעה טמא טמא יקרא, כיון שהיה כאן שיבה והבריות היו מרככין הרבה על אדם המסור למלכות אז מה שנעשה אח"כ הוא בודאי ענין טמא; אבל אם השער לבן קדם לבהרת שלא ידע אדם מעיקרא שום סימן ומראה לרעה, רק בפתע פתאום בלי סדרים ובהיסח הדעת נתפס אדם למלכות, אז בעלילה באו עליו וטהור הוא כי כל ימיו של אדם זה לא נשמע עליו שמועה בלתי טובה — ספק: אם הבריות מסופקות אם המסור למלכות בדין נמסר או לא, כלומר כמו אני הגבר שראה עני הוא רבה ב"נ? הקב"ה אומר טהור כי הקב"ה לבדו יודע משפט האיש ומעשהו וד' יראה ללבב והוא בודק ובוחן גנזי נסתרות אבל כל מתיבתא דרקיעא כלומר כל אנשים חשובים אומרים טמא כלומר הרוב מאמין לעלילות על אדם הנמסר ואמרו כדרך כל שוחרי רעה — להצדיק דין המלכות ולפיכך אמרו רבה ב"נ יכריע ונפל מן האילן ומת באופן שלא נמסר למות על ידי מלכות רק מעצמו מת, ואח"כ במותו הכריע כי הוא טהור מכל הואיל שם רע אשר הנגעים באים עליה — ולפיכך אמר רבה ב"נ שהוא יחיד בנגעים כלומר הוא קבל יסורין גדולים מאוד מנגעי בני אדם ודברי מלשינות שלהם שהרי הוא לא הכיר שום סיבה המחייבת לרדיפה זו, מה שאין כן ברוב בני אדם אם נמסרו למלכות יש סברא לומר שיש דברים בגו, ולא על חנם חשדו אותם. מטעם זה רבה ב"נ הוא באמת יחיד בנגעים ולכן כדין פסק הרמב"ם בספק טמא כרוב בני אדם ואין ראייה מרבה שהוא יחיד בנגעים ועונשים כאלה בלי חטא ופשע ובלי שום מראה פסולה מקודם. — ועל דבר מה שמובא שם כי אביי ורבא הלכו לקול השמועה לבקש מקום המת ולא הכירו את המקום עד שראו ציפרי דמטללי וקיימי ואמרו שמ"כ התם הוא? אין צורך למה שהשתדלו איזה חכמים לפרש זה בדרך מליצה כי הדבר כפשוטו: שמטבע הציפור לחפש אחר בשר המת ולהרגיש את המקום אשר הוא מונח שם; ויען שראו אביי ורבא צפרי מטללים וקיימי כלומר פורחים ומטלטלים תחילה ואח"כ נחו וקיימי, היו יודעים ששם הוא בשר המת של רבה ב"נ וזה פשוט.

גם מה ששאלו גדולים על מה שמובאר ב"מ שם פ"ד ע"ב שר' אליעזר בר' שמעון היה גופו המת מונח בעלייתו שנים רבות אחרי מותו, ובאו בעלי דינים ושמעו קול אומר איש פלוני אתה חייב איש פלוני אתה זכאי וכן עשו ע"פ הוראה זו והקשו הלא לא בשמים היא? לא קשה מידי כי אין ספק שענין זה הוא רק מליצה נכבדה לפי שהיה ר' אליעזר בר"ש מחבר ספרים רבים אשר הונחו בעלייה אחרי פטירתו, ולכן במקום ספק הלכו חכמים לעיין בתוך הכתבים ומתוכם נתברר לדון הדין מי חייב ומי זכאי. באופן שחובה על כל משכיל אמיתי לדקדק מאוד במה שהוא משל ובמה שהוא כפשוטו ואין להעמיק בדברי חז"ל דברים כפלאים ודרכי נסים יוצאים חוץ לטבע כי אין זה כבודם. ועיין פסחים ס"ד: רבא שודר לא שמיכן אכיסא (רבא לשיטתו דלא נתנה תורה למלאכי שרת) ואביי שודר שמיכן אכיסא ויבואר ע' נס.

אין נביא רשאי לחדש מעתה.

(מגילה ב' ע"ב ושבת קד. וש"מ).

כלל זה גם הוא יתן עדותו על אמונת חכמים כי גדולה היא וכי לא כפתי יאמין לכל דבר התנהגו בחקרם, על דין ומשפט; אדרבא אמרו בפה מלא אין שום נביא רשאי לחדש דבר להוסף על התורה. כי אם ככה יעשו בני ישראל אם כן בכל שעה ורגע יבוא איש ויעשה נפלאות ונסים וירצה לרשת כסא כבודו של משה לפיכך הרשו חכמים עצמם לאמור לפעמים: אין אלו אלא דברי נביאות עירובין ס': להורות כי חכם עדיף מנביא בזמנם.

הן תראה במגילה י"ט ע"ב אמר ר' יוחנן אלמלא נשתייר כמלא נקב מחט סידקית במערה שעמדו בה משה ואליהו לא היו יכולין לעמוד מפני אורה, שנאמר כי לא יראני האדם וחי, כלומר אלו ניתן רשות עוד לנביא אחר לחדש תורה משכלו, ממילא יבוא איש ויאמר אני ראיתי אלהים ומדבר אלי וכה וכה צוה לאמור לכלל ישראל. לפיכך ואמר הכתוב כי לא יראני אדם וחי שופך בוז על אותם המתפארים להיות משיח אלהי ישראל: כי לא הניחו משה ואליהו מקום ריקם במערה ולא ירצה עוד שימלא אתם אחר את העולם באורו, כי א"כ מעתה לא יוכל עולם להתקיים מפני רוב אורות מאופל וירבו משיחים כחול הים; וכאשר אמר ר' יהושע ב"ל שרק קול שנים שמעתי ולא קול שלישי סנהדרין ל"ח ע"א. —

עוד יש כלל גדול מסורת סייג לתורה אבות ג' י"ג כלומר על ידי המסורת שמקדם קדמתה אי אפשר לכל אדם לחדש תורה חדשה, ויש בשורש מסורת לדעתי רמז על ענין הכוונה הפנימית כי יש במסירה קיום והבטחה לחיזוק וקיומא התורה לעולם כאלו אסרו ואגדו אותה במאסר המסירה איש לאיש, כי כן שורש מסר וויבערגעבען אסר כמלא במדבר ל"א ה', ועוד שם ע"ז למסר מעל בד' הוא מורכב מן שורש אסר עם מ' לשימן הבנין מפעיל ומן מאסר נעשה מסר עיין יחזקאל כ' במסורת הברית תמור במאסורת (וכן מחץ משורש אץ וכדומה הרבה תחלה תרומה) באופן שהמסור מאסר ומחזק הנמסר לקיום עולם. וטעם הדבר הוא זה: כמו שהבורא ב"ה ברא את האור הכללי בטבע ביום ראשון, וסידר המאורות להאיר על חלקי הארץ בשיעור המקומות השונות ביום הרביעי, באופן שהאור האחד נברא בכלל ובפרט שתי פעמים אלו בלא שינוי ותמורה אחר כך, כן מאור השכל ניתן לאדם הראשון בדרך כלל ולמשה בהר סיני בפרט להאיר בארץ בכח שני מאורות אלו מבלתי שיבוא עוד שלישי לברוא בריאה חדשה, ולכן כל העמים אשר שמעו לקול תורת משה מכירים ויודעים במי שאמר והיה העולם אבל כל עמים שלא נכנסו בברית התורה, עדיין בכלל עובדי ע"ז ממש המה, ובמדרגה התחתונה הנם הולכים בחושך ולא ראו אור בהיר בשחקים. לפיכך אסור לעם ישראל לסור לעולם מתורת משה ולא לגרוע ולא להוסיף על הנבואה שניבא משה בתורה, כי רק באורו של משה נראה אור וחלילה להביא אש זרה אשר לא צוה ד'; אבל כל דברי נביאים ודברי חכמים אחר משה לא שינו מעולם דבר מתורת משה רבינו, רק כל דבריהם בכלל דברי משה הם בלא הוספה וגירעון כמו שגוף קטן שנעשה גוף גדול לא נתוסף כלל על אברי הגוף רק בחיזוקו וקיומו באיכות האברים ולא במספר הכמות.

יסוד גדול ונכון לדבר עליו בכללי תורה שבע"פ הוא שעוד בזמן משה הקפידה התורה הקדושה על כל יחיד ויחיד מישראל, ולא נתנו המצות לתכלית קיום כלל עם ישראל לבד, כי אם לתכלית כל איש ואיש וכל יחיד ויחיד לקדש נפשו להתעלות ולהתקדש ע"פ העסק במצות. ואומר אני כי זה כלל גדול באומה, ומפני שאיזה מן החדשים ילאו ללמוד בפוסקי וגם בספרי אומות שלהם כתוב כן לחלק בין תורת משה לתורת חכמי תורה שבע"פ המה חכמי תלמוד, שמשה לא הקפיד רק על הכלל והתלמוד עשה מן הכלל פרטים. דער מאָזאַאיסמוס האַט עס נור מיט דעם פאָלקע אים אַלגעמיינען צו טהון; דער טאַלמודיסמוס היגעגען מינדיווידואַליזירט אונד ספעציאַליזירט) ודברים כאלה שלא בדיוק נכתבו; כי באמת בזה גופא נמצא ההבדל העצום בין תורת ה' לתורת הגוים עכו"ם, כי כהני עכו"ם הסתירו יסודות דתם ודרכי תורתם מעיני המון, והכלל היה כצאן בתוך היחיד, הוא הכהן אשר עומד בין אלהים ולבין העם, כהפוך הוא אצל ישראל לא מראש בסתר דיבר ד' ולא בלבד אל הגדולים כי אם גם אל כל קהל ישראל ראשים שבטים זקנים טף ונשים אל כל איש ואיש מישראל יצא הדיבור — באופן שיש יכולת ביד כל אחד ואחד מישראל להגדיל התורה ולהאדירה גם אם כל הדור פרוץ ורבים המתפרצים מעם אדון האמיתי, ותחת אשר עמי עכו"ם זה דרכם כסל למו מאז, כי אם אין עם אין כהן ואין אלהים, והדריכו הכומרים את לאם כמאוים למען בלוע כסף להראות כקדושים ע"פ הארץ ורק מפני שהמון הוכה בסנורים ועינים עורות למו, ניתן רשות לכהניהם לראות מה שבשמים ממעל ועל הארץ מתחת. כהפוך הוא אצל ישראל, אצלם הכלל המונח ומפורש בתורה כי לא מרובכם חשק ד' בכם כי אתם המעט, כלומר בזה יודע לעיני כל אמיתת הקדושה כי היא חזקה כל כך לעמוד ולהתיצב במעט עם גם אם העם לא נאמן ורובם זנים מאחרי ד' אל אחד באמת. פסוקים כאלה: נפש כי תחטא — ונשא עונו — והנפש אשר תעשה ביד רמה הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה — ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם — והתקדשתם והייתם קדושים — תמים תהיה עם ד' אלהיך — ודברת בם בשבתך בביתך בשכבך ובקומך ובלכתך בדרך — איש איש אל כל שאר בשרו לא יקרב — והדרשה מלשון: איש ואיש שהשוה התורה אשה לאיש לכל עונשין ולכל המצות ולכל דינים שבתורה ב"ק ט"ו. מורים, שהתורה כוונה על קדושת כל יחיד ויחיד (ולא כאשר החליט אפלטון שהכל תלוי בכלל ונתן רשות להחליף הנשים לפי מעלת האנשים לטובת הכלל) אלכנו חובה על כל יחיד ויחיד לשמור סגולת נפשו האישית (דיזע אינדיווידואַליטעט צו בעוואַהרען) בכל ענינים ואם אין אני לי מי לי אמר הלל לכלל גדול.

בשעה שבא יהושע לקול לפני משה ואמר: אלדד ומידד מתנבאים במחנה כלומר במחנה עושים סתריהם פומבי ופרסום אשר יזיק לאדוני אם החזון יפרוץ לרוב וקול ד' בכח כל איש ואיש יכה שורש בלב השומעים ואיכם עוד צריכים למנהג ומורה? אז השיב משה מי יתן והיה כל עם ד' נביאים כי יתן ד' את רוחו עליהם (במדבר י"א).

וכן אמר אח"כ יהושע אל כל העם (יהושע כ"ד) אני וביתי נלך אחר ד' גם אם כל קהל ישראל ישורו מאחריו והורה בזה שרשות ניתן לכל יחיד ויחיד להתנהג בחירות הנפש. והמופת היותר נאמן על זה היא מה שאמרה תורה (ויקרא כ"ד ט"ו) איש איש אשר יקלל אלהיו ונשא חטאו ונוקב שם ד' מות יומת רגום ירגמו בו כל העדה, כלומר מי שמקלל אלהיו בסתר באופן שאינו מזיק לכלל העם לא יאמר א"כ שלום עליך נפשי כי אין אדם מעיד בי ואני לא פשעתי ולא חטאתי נגד הכלל, יען כי אין יודע ואין שומע, אין רואה ואין שופט! לא תאמר ככה כי אם ונשא חטאו, השם המבין מחשבות, הוא יפרע מאנשים המעמיקים עצה ועושים במחשך מעשיהם יען כי כל המחלל שם שמים בסתר נפרעים ממנו בגלוי וסופו יוכיח על תחילת הסתר — אבל נוקב שם ד' המגדף בפרהסיא הוא חוטא נגד תיקון המדינה ולפיכך דינו מסור לב"ד של מטה. ובעבור זה הטיבו את אשר דברו חז"ל סנהדרין נ"ו. כי הכוונה עם רישא דקרא איש איש אשר יקלל אלהיו הוא בכינוי בדרך שאין אדם מבין ואפ"ה ה' הוא שופט צדק וזה כל פרי התורה לדון ולשפוט בצדק ומשפט את כל יחיד ויחיד, ולא למען הכלל דוקא כי אם למען כל נפש ונפש מישראל כי לא ישא אלהים נפש ולא ידח ממנו נדח. —

ועתה ראה והשכל חכמת תורה שבע"פ איך שפטה בצדק שענין ונשא חטאו שכתוב אצל מקלל בכינוי מורה על כרת הנפש מגזרה שוה איש איש מפסח שני פסחים נ"ג כלומר שכמו גבי פסח שני ראינו שהתורה השגיחה והקפידה בעשיית המצות על היחיד ג"כ כי הכלל מסור בידינו איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחה. ולמה זה הלא אם התורה תרצה שרק בכלל יעשו מצות ד' לצורך הנהגת מדינה (טהעאָקראַטישער שטאַאַט) למה זה יורה המיעוט כלל האין די בעשיית פסח הראשון ע"י הציבור הטהור? ועוד למה באמת אמרו היחידים למשה במדבר, למה נגרע לבלתי עשות פסח? אלא ברור הדבר שעוד מימות משה היה זה ההכרה לעם הקדוש שכל אחד מישראל יקיים משמרת התורה. ואחד היה אברהם אשר לו נגלה השם וכן יהיה זרעו אחריו כל יחיד ויחיד יאמר בשבילי נברא העולם קידושין ספ"ב ואפילו על צדיק אחד העולם עומד חגיגה רפ"ב יען כי כן בדין חפשיות הנפש לשמור את החירות (דיא אינדיווידועללע זיטטליכע פֿרייהייט) ועל ידי זה היסוד אפשר לחכם מסכן להציל הכלל מן הסכנה ולא כעכו"ם שיש להם חוקים שונים לכל מעלה ומעלה (קאַסטען רעכט) ולא יתכן לדל מבין לעשות גדולות בעולם אבל בתורת ישראל חוקה אחת ומשפט אחד לכל איש.

לתכלית יסוד זה אמרה תורה בברכת זרע אברהם שיהיו ככוכבי שמים לרוב כי כמו שכל כוכב מאיר בפני עצמו ומכח הארה זו הוא מתאחד ומתדבק עם כלל כוכבים מאירים; כן ראוי שכל איש ואיש מישראל ישתדל להאיר באור החיים בפרטית ביתו ומפרט זה הוא חוזר להאיר עם הכלל כולו ממש ככוכבי שמים כל אחד הולך במסילתו ואעפ"כ יחדיו מאירים. חוץ מזה ראוי לעורר פה כי יש בלשון עברי גם שורש **מת** המורה על איש המובדל מן אשה כמו מתים והנשים והטף דברים ב', ל"ד, ונראה כי ההבדל בין איש למת הוא זה שאמרתי כי השם איש מורה על סגולת האישיות והיכולת

בנפש החיים להיות חפשי אבל מתים מורה על כלל זכרים המתנהג כבהמות חיות במעגלת המין וכח הכלל ולא במעגלת האישית, כמו שאמר משה שם על סיחון ועמו ונחרם את כל עיר מתים והנשים. כדמות ראיה לזה, מה שבלשון רומי Mas מורה על הזכר בבהמה דוקא. אפס מה שמצינו בתורה מתו־שלח אשר פירושו כמו איש־שלח עיין געזעניוס הוא מושאל כנהוג הרבה ומזה נראה כי לבאר מלת מתוכלם בערבי שפירושו מדברים לדעת המורה ועמדו החוקרים על מלה זו? ונראה כי כלם ענינו דיבור בפה, אגדה מאיש לאיש דאַס וואָרט (עיין ע' אגדה) ומתו = כלם הוא אנשי אגדה או בעלי אגדה.

איש אישון

שם זה אישון בפ' האזינו עיין ביאור שם על פסוק יצרנהו כאישון עינו אומר הרד"ק כי הוא מורה על קטנות צורת איש, שיש בעין (פופילא) ומזה מצאו בעלי לשון מקום לגזור גזרה שוה שבכל מקום שנוסף הנון בסוף הוראתה על קטנות הדבר, ולכן גם שם שבתון הבא על יום כפורים או יום טוב ושביעית ולא על שבת בראשית מורה על שביתה קטנה ופחותה משביתת שבת. וכן שם נחושתן במלכים ב' י"ח ירצו לומר שמורה על קטנות. אפס המבאר לדברי הימים א' ב' י"א חולק על כלל זה ודעתו כי הנון בא לחזק ולהרבות ולא לגרוע כמו גבעה גבעון שלמה שלמון אלה אלון ושם אישון על השחור שבעין הוראתו משם עשן על שחרות ולא על הצורה כן דעת מהר"י ווייסע שם.

וזה מקרוב בשנת תאר"ך היתה בזה מחלוקת חכמים רבים בעלי "המגיד„ בסוף השנה אשר כלמחה ממה שביקש חכם אחד לאדם כי מה שנאמר במגילת אסתר גינת ביתן המלך הוראת ביתן הוא בית קטן (ווילאַ) ועל זה הלך איש אחד בשם אברם העברי להגיד דעתו כי הנון בסוף בא להוסיף ולא לגרוע והביא איזה ראיות ד"מ גב (ריקקען) גבן (גראָסער ריקקען) רב רבן וכדומה, וכן סבר כי יוסיפון לרומיים נקרא כן על שם גדולת האיש. ואז גם אני גליתי את דעתי ואמרתי כי מה שאמר ישעיה ו' כאלה וכאלון אשר בשלכת מצבת בם זרע קודש מצבתה פירוש אלה נקבה ואלון זכר כי גם באילנות יש סימן זכרות ונקבות לפרות ולרבות Sexualsistem עיין במדבר רבה פ"ג; קיפר ר' תנחומא: תמרה אחת היתה עומדת בחמתן ולא עשתה פרי עד שהרכיבו עליה מדקל זכר שביריחו אם כן הנון בא לחזק ולהוסיף לסימן הזכרות. ובחולין כ"א. שמני במקום שמי לגדולה.

ואמרתי: שיוסיפון אין ראיה כי לא יוסף הכהן לרומיים נקרא כן כי אם יוסיפון הקטן שחובר תשע מאות שנה אחר יוסף הגדול בלשון ערבי שדרכה בכך להרבות בסימן נון בסוף (תאנוין או nunation) ועיין בתשובת חות יאיר ד' ו' שיוסיפון מורה על קטנות וכן גדיון על צורה קטנה ממזל גד. אפס בעצם הדבר אמרתי שדעתי: שבעברי הנון תמיד בא

לרבות ורק בלשון התלמוד הרגיל לתפוס מלות יוניות וביוני סיומן ָן למעט בא (diminutiv) כמו Ops עין Opion עין קטן, וכן בירושלמי יודן יסן על קטנות בלשון חיבה לכבוד אבל העברים נהגו להקטין בי׳ כמו מן יוסף יוסי קטינתא עיין סוף סוטה; אבל סיומן ָן או וֹן בעברי תמיד בא לרבות אלא שסיומן ָן הוא ריבוי לפחיתות וסיומן וֹן סימן לריבוי בחשיבות כמו שאומר המדרש בפ׳ וירא: נבהל להון איש רע עין זה עפרון, שנתן עינו בממונו של אברהם ולא ידע כי חסר יבואנו זה עפרון שחסרו לו ו׳ וקראוהו עפרן כלומר לדעתי כי עפרון מורה על ענין החשיבות בעל עפר הרבה (מיין בעגיטערטער) אבל עפרן מורה לפחיתות (ווידענטמַפּטליכע גרמַטע) בעל עפר מיין ומַטעריאַליסט, וכן רחמן רגזן רעבתן הכל מורה על מדה גדולה יותר מדאי. — ואמרתי עוד כי טעם קריאת אישון לשחור שבעין הוא על ריבוי הכמות של הלורה שמתרחבת בשעת האישון לילה ואפלה ומתקצרת בשעת הכר. ולשון שבתון מורה ג״כ על רוב כמות השביתה כי שבת בראשית הוא גדולה וקדושה באיכותה אבל המוספים בקדושה בכמות נקראו שבתון — ואמרתי עוד כי הכון בעברי מורה על סיומן השורש והיחס כמו לשלה משפחת השלני לפוה משפחת הפוני וכן ברומי epuinus, divinus marinus על היחס ובלשון אשכנז גאָלדען זילבערן ובאיטליא terra terrigno n ferro ferrigno, ליחוס המין, ובדברי רבותינו: עיר עירנית ילא ילאנית רב רבנית. ועל דבר ביתן ונחושתן אמרתי כי לדעת הז״ל פסחים ק״ח עלבון הוא הכפל של עלב וכן סנהדרין ק״ה. שפיפון הכפל מן שפי (dual) לפיכך קראו נחש הנחושת הוא הכפל מן נחש בשם נחושתן. וכן בית המלך שהיה לו בית הנשים ובית לאנשים בכפל בשם ביתן — אחר זה שאל חכם אחד משם ישורון שמורה לדעת רבים חיבה בקטנות ומשם שהרונים מסהר וביחוד משם צוארון שה״ש ד׳ ט׳: לבבתני באחד מעיניך באחד ענק מצוארניך שבהכרח צוארון פירושו דרך הריבוי האַלזבּען כי צואר ארוך אינו יפה? ואמרתי כי בכל מלות אפשר לפתור הכון כמו שכתבתי על סיומן המין ושורש היחס: אישון מין איש, דמיון מין דמות, ישורון מין יושר, שהרונים מין סהר (מאָנדפֿערמיג) חוץ מצוארון? אבל באמת אין לשון צוארניך מורה על הצואר כי אם כן איך יתכן לפאר אשה שיש לה צוארונים הרבה בלשון רבים? אלא ברור כי צורניך מורה על תכשיטי צואר כמו ענק שם שעיקר פירושו הוא האַלס געניק = ענק כי ע׳ = ג׳ האַלסשמוק — אחר זה הביא חכם אחד נוסחא ערבית שכתוב בה במקום גינת ביתן גאַנת באָסתאַן וא״כ ביתן ענינו גן כמו בוסתנא בגמרא וזה אמת לדעתי, כי סטאַן בפרסי אדמה ובוסטאן כמו בי סטאַן איין זאַנדהויז כלומר מסוכך באילנות עיין ב״ב ק״ח: ומגילה י״ב שיש הפרש בין בוסתנא לפרדיסא ובין גינה לביתן, ויתכן עוד כי גינת ביתן הוא כמו באָטאַנישער גאַרטען כי באָטאַניק ביוני פפלאַנצלען. ולבסוף אמרתי יש לי שני עדים נאמנים כי הכון בא להוסיף ולא לגרוע (א) כי נון הוראתו דגה וריבוי בארמי כמו ברומי pisces משורש פרה פֿערמעהרען וכן בארמי נוורא כביר מעגגע (ב) הון מענגע רייכטהום ואם

כן אין ספק מוציא מידי ודאי וכן כנוי הפעלים יוכיחו ישמעון יראון יזידון והיה כי תלכון לא תלכו ריקם שמות ג׳ כ״א הכל לרבוי ותוספה:

איש, אנוש, אנשים

מעודי היה קשה עלי הכתוב בראשית ב׳ כ״ג לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת הנה בכל מעשה בראשית נקרא האדם בשם אדם ואם כן ראוי שהאשה הנבנית ממנו תקרא אדמה ולא אשה? ועוד נודע כונה מאוד קשה לפרש מה שאמרה חוה לקרוא בנה קין כי **קניתי איש את ה׳**? ונראה כי לשון **איש** פירושו התחברות במעלה וקדושה כמו **כל איש ישראל** על דרך מיוחד ומצויין, וטעם הדבר הוא כך: מתחילה כאשר ראה אדם הראשון כל מיני בעלי חי ויקרא שמות לכל דבר אז נאמר ולאדם לא מצא עזר כלומר שהתפלא בנפשו כי ראה שאין שום מין כדומה לו וע״כ הוא האדם יצא ממקור שאר בעלי חיים ונולד מרחם אחת החיות ואין לו **אישות** בפני עצמו רק נכלל הוא בכלל שאר הבהמות וממינם היא לפיכך לא מצא עזר לו מצער החקירה על מקורו ואיה מקום מינו? ולכן אחר אשר ראה אדם את אשתו כי היא ג״כ מצויינת ומשונה מכל שאר ב״ח אז הבין כי היא מיוחדת לו וכי שניהם אדם ובת זוגו יש להם **אישיות** מיוחדת, ובגלל כן קרא את עצמו **איש** להורות כי מעתה אין הוא עוד בכלל שאר בעלי חי אלא הוא מיוחד ונפרד במינו כי לזאת יקרא **אשה** כי מאיש לוקחה זאת וימצא מין את מינו וכיעור האדם על ידי אשתו להוליד כדמותו וכצלמו. לפיכך קרא אדם את אשתו חוה **כי היא היתה אם כל חי** שם ג׳, כ׳ כלומר כלפי מה שאמר אדם אחרי אכלו מעץ הדעת טוב ורע, האשה אשר נתת עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל והיא היתה גרמה אכילה זו — אז בדין קרא לאשה מצויינת הלזו בשם אם כל חי הנולד מפרי עץ הדעת — והיא האשה מלדה כאשר ילדה את קין וראתה ג״כ שאין זה מקרה קרה לאדם וזוגו שיש להם תאר נפלא ומופרש משאר בעלי חיים אמרה קניתי **איש את** ה׳ כלומר דבר זה הוא מן השמים שאלד בנים בדרך מיוחד ונפרד יותר מן בעלי חיים ומאת ה׳ נסבה זאת; כי באמת אנחנו בני אדם **אישות מיוחדת** יש לנו והראיה כי גם אנכי קניתי איש ובודאי מה׳ הוא כך ואין בזה חטא ופשע מה שגרם אכילת עץ הדעת — וזה מבואר יותר אם נעורר כי בני אדם הראשונים יחשו כל התולדות הנפלאות אל ה׳ וכל אדם מפורסם יש לו מקור כאמן בשמים כידוע, אבל הפחותים יחשו לנולדים מן עץ*) ואבן. אבל לשון **אנוש** אשר נקרא בן שת מורה בערבי על חברה געזעלליג **אנש** ואמר געזעניאוס כי אין זה מעיקר הוראתו בכתוב, כי אם אחרי שנטבע האנוש להיות מדכי׳

---

*) מה שאמר הכ׳ בראשית ו׳ א׳ ויהי כי החל האדם לרב ויראו בני אלהים את בנות האדם הכוונה כי תמיד בעת אשר הגדולים (דער אַדעל) רואים כי ריבוי העם הוא סכנה להם אז ומחנפים להמון ויתקשרו עמו בקשר החיתון לטובה זית ווערדען פאָפּולער.

ובעל ברית החברה, הניחו הערבים שם אנש על התחברות אנוש. אבל לדעתי עיקר הוראת שם אנוש כשם איש על "שיונני כריתת ברית בני אדם אשר על ידה יפרשו ממין שאר בעלי חיים ויהיו לאנשים לבנות בתים ועיירות לשכון בתוכם ביחד ולהנהיג במידותיות על דרך שאמר הכ׳ התאוששו ישעי״ה מ״ו ח׳ ווערדעט מעננער.

סמוכין שני מצאתי במדרגות השמות אשר עלו בין בני אדם הראשון: מתחילה נקרא האדם אדם ואח״כ קרא את בנו קין ואת בנו השני הבל אשר הרגו קין ואח״כ כאשר "נולד לו בן תחת הבל קרא אותו שת ושת הוליד את אנוש. הרי לך חמשה שמות. אדם, קין, הבל, שת, אנוש. וזה כנגד חמש "מדרגות אשר ימצא כל משכיל בעלותו אל סולם החקירה מארץ עד לשמים, בתחילה יראה כל אדם בבחינת אדם או נכבד בבחינת איש כלומר מין בפני עצמו, "ומה תכליתו של אדם ואיש זה על פני האדמה? לקנות נכסים ולהיות איש מצליח בכל מעשיו באופן שעל שם הקניינים שהוא קונה לו לתפארת עוזו נקרא קין. אחר שקנה לו האדם את העולם החולף והתמורה הזה, הנה הוא בא אל העליון והמחשב ויאמר מה אדם ותדעהו כי מה לו לאדם עם כל קניניו ומה יתרון לו תחת השמש הלא הכל הבל והבל הבלים אמר קוהלת להמקהיל קהלת אלפי זהב וכסף? על כן בבחינה זו נקרא מין האדם הבל. אחר זה כאשר כבר השכיל להבין זאת כי כל מעשה אדם וקניניו הבל הוא ואין בו מועיל, אז יערה עליו רוח ממרום ויאמר לנפשו הכזה תום אבחרהו, היתכן כי ברא השם את האדם לענות אדם נפשו במחשבות הבל ומותר האדם מן הבהמה אין? לא כן! השם יצר את האדם בחכמה ושת בטוחות אל בקרבו להיות לו ברית עולם להחזיק בבריתו ית׳ וליחד לו שם עולם אשר לא יכרת ואז ממילא נקרא מה שנראה מתחילה הבל עתה הוא שת כי שת לו אלהים זרע אחר תחת הבל, כלומר זרע קודש מצבתו וקיומו "לעולם לא יכרת מלד נפשו המשכלת. ואלו חלילה יחשבו כל בני אדם כי באמת הכל הבל אז לשוא צרף צורף, ובהכרח ישתדלו בני אדם לחיות חיי פראים במדברות ויערות כי מה יענו ליום אחרון יום הלקח נפש החיונית מבית הכלא, ולמה לו לבעל הבית לטרוח כל הטורח הזה? אבל מפני שבאמת המשכיל האמיתי יודע ובוטח בד׳ כי לא ישא אלהים נפש וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח עולם; וכי כל מה שברא לכבודו ולמענהו ברא ואין אבדון ומות לנפש בכלל ובפרט; לפיכך נקרא האדם העולה במדרגה זו בשם שת כי הוא ישית מעתה גבול, מדה, ומשקל לכל הברואים להכינם בחכמה "ודעת מוסר השכל, לעמוד לעולם ולרשת עולם הזה ועולם הבא לו ולכל הנלוים לו ולכל הבאים בבריתו. על כן נעשה ממעלת שת שם **אנוש**, כלומר הכרח מנהג המדינה להצלחת הכלל והפרט במוסר "וחכמה לפיכך באמת הוראת שם אנוש בשורשו ענין התחברות כדי שעל ידי ברית החברה יעמוד מין האדם עם זכיותיו וטובותיו, מעלותיו ומתכונתיו לעולם, כי זכות אבות מסייע לבנים והשלשלת קבועה וקיימת מאז, וכל הדורות הבאים נקשרים אל הראשונים, ועל כל אחד ואחד נחשב לו מעשה השלמות כאלו עשה את הכל — מטעם זה מקיים הכתוב כי בימי אנוש **אז הוחל**

לקרוא בשם ה׳ כלומר יען ראו אז כי לא על חנם נברא מין האדם רק לכבוד בוראו לפיכך הוחל לקרוא בשם ה׳ ולעבוד עבודה לאור עולמים ואף עבודה זרה התחילה אז כי במקום המשפט שמה הרשע כידוע וכל הפכים באו בזמן אחד וכאשר אמר הרמב״ם כי בדור אנוש התחיל הטעות בעכו״ם כי הקצוות נוגעות זו בזו.

תבין בזה מה שאמר ר׳ חלבו ברכות ו׳: כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר על חמשה קולות קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים לד׳ הודו לד׳ כי לעולם חסדו.

הכוונה כי החתן ביום חופתו בעיניו יראה ולבבו יבין כמה נער נלעטר אדם ראשון להביא מיתה לעולם ע״י קיום מלות פ״ור; כי הזווג והולדת בנים הוא הסיבה למיתה כידוע, ולפיכך ראוי לכל מי שנהנה מסעודת חתן לדבר על לב הזוג חמשה קולות אלו (א) קול ששון להיותו אדם יליר כפיו של הקב״ה (ב) קול שמחה להיותו קונה קנינים על פני אדמה ע״ש קין (ג) קול חתן הוא קול דמי הבל הלועקים אל הקב״ה כי ראים בלואריו ויעסוק בתורת ההבל ויהבלו בקנינים? (ד) קול כלה הוא קול נחמה לאמור כי מעתה שת לך אלהים זרע אחר תחת ההבל כי, אם תלד בנים ובנות שם עולם אתן לך אשר לא יכרת; (ה) ואז ממילא סוף כל דבר הכל נשמע את אלהים ירא ואת מלותיו שמור כי זה כל אדם מגביה קולו לאמור הודו לד׳ כי טוב כי לעולם חסדו:

אישות.

אחר אשר קראת בערך הקודם ראוי שאבאר לך דבר אחר והוא, דע כי מקרוב יצא לאור ספר אחד בשם **מאמר האישות** אשר חבר איש מלוין אחד עוכר תורת חכמים, ובספר זה הנה הוא כותב והולך מרורות כנגד תורת חכמי תלמוד אשר הגבילו דרכי החיתון וקשר האישות על קו תוהו ואבני בוהו; כי הוא אמר ויהי תאר הרבנים תאר משחת חלילה, וכל מקום שהתנגדו הרבנים לתורת הקראים הדין עם הקראים כי לדעת המחבר הזה תורת הקראים שהיא תורת לדוקים ראשונים העיקר ויסוד כל היהודים הראשונים מימי משה ואילך.

והנה במאמר זה שיכה המחבר בהרבה ענינים את טעמו מטעם חכמים וזקנים בנידון הלדוקים ומחלוקותם עם הרבנים ויבואר אי״ה כל דבר במקומו כסדר הערכין; אולם קרא המחבר את ספרו בשם מאמר האישות להורות כי דרך חכמי תלמוד לא יתכן במה שאמרו שאפשר להתיר קשר האישות על ידי גט גם אם התנהגה האשה בכושר, ולא נמלא בה ערות דבר, כי בזה לודקת תורת הקראים והלדוקים שהברית אשר כורת האיש עם אשתו היא דוגמת הברית אשר כרת ד׳ עם ישראל אשר לעולם לא תכרת, והתורה לא נתנה רשות לתת ספר כריתות רק למי שמלא ערות דבר באשתו שזכתה תחתיו כאשר יאמרו בית שמאי (סוף גיטין) וב״ה ור׳

עקיבא שהתירו לגרש על שהקדיחה תבשילו או מצא אחרת נאה הימנה שלא כדין עשו! גם מה שהחליטו בגמרא שם דרך אונס שגירש כל ימיו בעמוד וחזור קאי, אבל לא איש אחר שגירש הוא תמוה לדעת המחבר הנ"ל בכפלים (א) קל וחומר הוא אם האונס מחויב לשוב לקחת אל ביתו אשתו המגורשת ממנו כ"ש מי שכורת ברית אהבה בלא אונס רק מדעת ורצון אב? (ב) דין זה גופא שהאונס אם גירש שמהני הגט וצריך לקידושין אחרים הוא שלא כמשפט כי כל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני ולא מועיל הגט מידי כמו שיאמרו הצדוקים?

חוץ מזה עומד המחבר הנ"ל על דעתו בזה שהוציא זה שנים שם רע על תורת רבנים במה שאמרו האשה נקנית בשלשה דרכים בכסף ובשטר ובביאה ואמרו בדרך שאלה קידושין ז' בתך ופרתך מהו? שנראה מזה שקנין האשה הוא ממש כקנין הבהמה והעבד וכאשר באמת למדו: לה לה מאשה לעבד בגזרה שוה וזה שלא לכבוד היהודים ותורתם? ואם גם השתדלו איזה חכמים להראות כי יקר בעיני התלמוד משפט האשה, וכי הפליגו חז"ל מאוד מאוד בכבוד האשה ובחובות אשר יחויב הבעל לעונתה — בכל זאת כל מאמרים כאלו המלומדים זכות על הנשים המה אגדות ואין למדין מן האגדות; אבל בהלכה דברו קשות וכתבו מכתבי עמל על אשה ובתה — כה דבר האיש אשר ינק משדי התלמוד ובעבורו זכה לשם ובכל זאת לקח חרב בידו להרגו בערמה.

ואני אין עסקי עתה עם הנשים ואין כוונת הספר הזה לדבר בפרוטרוט על דבר הלכות ודינין כי אלה יבואו אי"ה בספר שרשי הלכה, אולם בדרך כלל מצאתי עצמי מחויב בדבר, שלא לשמוע בזלותא דרבנן על לא דבר, ולכן ארשום לך פה בדרך כלל מושג האישות כפי שיטת חז"ל וכי באמת והמלעיג על דברי חכמים יצא שכרו בהפסדו אשר שגה ברואה ולא השגיח במעמקי לב התלמוד להבין מתוכו כי לא בלבד דברי אגדות מלאים חן ומטים חסד לבני ישראל; אלא אף בהלכות דברו בפירוש כי כל כבודה בת מלך פנימה ואין האשה נדונת כקנין עבד ואמה כי אם גברת הבית וקדושה יאמר לה כאשר יבואר.

הן דברי נרגן כאלה להפריד אלוף ולהבזות בעליהן בעיני הנשים על פי שיטת הרבנים בתורת האישות לא דבר חדש הוא, כי קודם שבא המחבר מאמר האישות כבר נדפס ספר נתיבות עולם אשר שפך מרורות על שיטת התלמוד בדיני אישות וכאלו אל הנשים ידבר שינתקו מוסרות אמונתן ועבותות תורת רבנים בוז תבוזנה. ועוד קודם שבעל נתיבות עולם יצא לדרוש רעה על הדבר הזה היה איש מצוין ומפורסם ר' יהודה די מֳדענאַ כפי החיבור בחינת הקבלה אשר הוציא לאור החכם יש"ר ז"ל.

והוא החכם יש"ר לימד ג"כ חובה על התלמוד ואמר שאע"פ שלא ידעו דרך הנכונה בעניני חובת האישות מ"מ נכללה בהם רוח הקודש שקראו את קשר החיתון בשם קידושין כאלו ירצו לומר שהחיתון יהיה קדוש הגם כי הדינים אשר הורו בנדון זה לא יסכימו אל המושג הקדושה.

והנה חכמי ש״ס לא יתנו תודה לחכם יש״ר עבור זה שאמר שנצנצה בהם רוח הקודש במלה אחת שהשתמשו בה והוא שם קידושין; כי באמת נמצא בכתוב על הגרוע מן הגרוע שם קדש — אבל עיקר הדבר נודע, כי הקנאה מקלקלת השורה ומאבד בעינים״ פקוחות על דברי התלמוד המפוזרים במקומות שונים וכמאז כן עתה כל רודפיה השגוה בין המצרים כי אם יפגעו המתבללים בדין או מאמר אחד או לשון ושיחה קלה בים התלמוד אשר לא מצאה חן בעיניהם קל מהרה ישפטו שפוט משפט מר ורע על כל החיבור.

אתה תראה כמה יגיעות יגע אדם המרשיע את הצדיק למצוא תואנה על דברי חז״ל ולשבח נגד פניהם את שונאיהם הקראים אשר מצאו חן בעיניו מפני שהם הקראים מחייבים הנשים בתפילה והרבנים פוטרין את הנשים והעבדים מן התפילה ברכות כ׳ ע״א, כה דיבר המרשיע חכמי משנה בחיבורו מאמר האישות דף 53 בהערה, הראית מימיך קורא נעים משפט קלות ורשעות כזה מפני שסגר את עיניו מלראות היטב במשנה אשר רק מן התפילין ולא מן התפילה פוטרת את הנשים ואדרבא מפורש שם במשנה אבל חייבין בתפילה ובמזוזה ובה״מ לכן הרשה לעצמו ליצא בחרב לקראתם? וכה יעשה הרואה הזה במקום אחר הוא יאמר לד 61 כי לא נמצא בחגיגה י׳ המאמר דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן ושגה ברואה לדבר שקר כי כל עין רואה תמצאהו שמה.

השאלה היותר גדולה אשר ישאלו המרשיעים את התלמוד הוא על דבר מה שנחלקו ב״ש וב״ה אם מותר לגרש את אשתו בלא מצא בה דבר ערוה כי בגיטין שם נחלקו בזה: בית שמאי סוברים לא יגרש אדם את אשתו אלא א״כ מצא בה ערות דבר כפשטות הכתוב דברים כ״ד. וב״ה מתירין אפילו אם הקדיחה תבשילו, ור׳ עקיבא אומר אפילו מצא אשה נאה הימנה — על זה יצעקו ויצחקו: הכזה תום אהבתו להתיר הגירושין ולנתק קשר האישות! והלא הברית אשר כורת האיש עם האשה הושוה לפי דברי הנביאים אל הברית אשר כרת ד׳ עם ישראל, וכשם שברית זה לא תכרת לעולם כן בדין שלא ניתן להתיר מה שקשר הבעל עם האשה זולת אם מצא בה ערות דבר? ויאמר בעל מאמר האישות ד׳ 13 כי פשטות הכתוב מורה כן באמרו דברים כ״ד לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה **אחרי אשר הוטמאה**, ובמה נטמאה האשה הנשאת אל איש אחר אחרי גירושיה מבעל הראשון? מפני שאלו היתה האשה טהורה ולא זנתה עם אחרים תחת בעלה הראשון בודאי היתה שומרת את בריתה גם אחרי הגירושין ולא היתה נשאת מיד לאיש אחר; אבל מפני שנתנה דודיה לאיש אחר גלתה דעתה שניחא לה בבעל שני וסופה מוכיח על תחילתה, שגם תחת בעלה הראשון היתה מועדת לשטות מאחרי בעלה. — לעומת הוכחה זו אני שואל ואומר הנני ענו בי מה שאני מבקש מכם אם ברית האישות הוא דומה לברית ד׳ עם ישראל א״כ מדוע אתם גם אתם מתירים לגרש אשה אשר מצא בה בעלה ערות דבר והלא הברית אשר כרת ד׳ עם ישראל לא נכרתה גם כי זנו ישראל לפעמים אחרי אלהי נכר? ועוד איך אפשר שנעלם מן חכמי ש״ס סברא קלה כזו שהכל תלוי בערות דבר ולמה א״כ אמרו שדוקא אם הגרושה הלכה

ונשאת מהם על ידי קידושין וחופה אז אסורה לבעל הראשון לשוב לקחתה, אבל אם קלקלה וזנתה עיין יבמות י"א ע"ב וסוטה י"ח ובספרי פ' כי תצא מבואר כן שאם זנתה לא נאסרת לשוב לקחתה והטעם כי דוקא אם נתקדשה נראה כאלו מחליפין נשותיהן בפרהסיא אבל אם קלקלה בסתר ולא נקשרה קשר של קיימא יש לומר ילדה תקפה — אבל לשיטת המחבר הנ"ל קשה למה אחר הגירושין לא נאסרת להחזיר דלא ק"ו הוא אם הקידושין והאירוסין לבד בלא נישואין ובעילה גורמין האיסור של החזרת גרושה לשיטת חכמים החולקים על ר' יוסי בן כיפר ק"ו שהזנות יאסרנה איסור עולם? ואיך יאמרו חכמים דבר זה שאין לו שחר לפום דמיון המוכי; שכל אדם ידע לפלס ולקיים כי האשה אשר זנתה אחר הגירושין מסתמא מעיקרא דדיכא פרכא ובנין האישות והאהבה לבעלה היה רעוע בעודנה יושבת תחתיו? אולם עיקר הענין הוא כך: דע כי באדם נאמר וידע אדם את חוה אשתו אחרי אכלו מעץ הדעת טוב ורע; כי באמת קשר האישות הוא טוב ורע, טוב, כי האישות הוא יסוד המידות והחברה להוליד בנים ובנות ולגדלם על ברכי חכמה ומוסר לקיום העולם. ורע, למי שמיקל דעתו ויוסף על המידה לתת לנשים חילו ולפרוע פרעות בישראל להוליד בנים זרים, בנים משחיתים בני תערובות ובני שנואות כאלין דמולדין בנין מנשי דלאו דלהון אשר היא השחתת העולם קידושין י"ג ע"א. לפיכך מאוד מאוד צריך האדם לפלס נתיבות יושר ולקדש נפשו במותר לו ולקיים: טרם יתגלה הריב נטוש מליפול ברשת אשה רעה ולחטוא בעץ הדעת על דרך שהתנצל אדם ואמר: האשה אשר נתת עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל, כלומר לאו עכברא גנב אלא חורא גנב, ומה יעשה הבן שלא יחטא אם המצודה פרושה לרגליו ואין מנוס לו? אמרו חכמים כל רעה ולא אשה רעה שבת י"א ולהפך איזה עשיר זה שיש לו אשה נאה במעשים והכלל בזה כי ביד אשה מסר ד' את סתרי המוסר והיראה כנודע —

בגלל הדבר הזה אלו היה חוק ולא יעבור שהנושא אשה בהכרח צריך להיות קשור לעולם גם אם מועדה רגלה ואין אדם דר עם נחש בכפיפה; לא יוכל איש להתקיים במוסר השכל ויש אצלנו עיקר גדול שהשכל תלוי בבחירה וחפשיות הנפש כי כמו שהשם ית' הוא חפשי וברצותו מרחיב וברצותו מקצר כן יהיה האדם המוכרי חפשי לבחור בטוב ולמאוס ברע ולא יהיה אסור במאסר האישות רק לתכלית טוב ומוסרי; אבל במקום שהקשר רעוע ומסוכן להוליד ולגדל בנים בלתי טובים כפי אשר תלמדם האם, אז טוב יותר לגרש אשה רעה מביתו. ולא זו בלבד אלא שגם לאשה מועיל חפשיות ודרור כזה, שמפני שיודעת בנפשה שרשות ביד בעלה לגרשה, הנה היא שומרת נפשה מלחטוא וחכם עיניו בראשו לראות את הנולד ומתוך הרשעה —

הן אני כבר הסברתי למעלה (בערך אין למדין מן אגדה) שיש כמה דברים נראים אמיתים ומודקים לשכל העיון (טהעאָרעטיש) ואי אפשר לקיימם במעשה (פּראַקטיש) וכן ענין האישות; אמת הדבר שקשר החיתון יהיה ברית עולם, אולם מפני שאין בני אדם נוהגים בכל דבר כפי חיוב העיקרי יצטרך החכם להשגיחו יותר על המעשה כפי מה שהוא, מעל השכל המורה כמו'

שצריך להיות (דער מענש מוס מעהר ריקזיכט נעהמען אויף דאס וויא עס איזט אַלס אויף דאַז וויא עס זיין זאָלל) — ולכן באמת מודים אנחנו למנגדינו שקשר הנישואים הוא דוגמת קשר שני לוחות הברית והגירושין הם דוגמת שברון הלוחות מצד מה שגוזר השכל כילד הוא מן הדין; אבל מה נעשה לנער היולד בשעה שהזווג אינו עולה יפה לתכלית חירות הנפש? הלא בהכרה כאמור יישר כחך ששברת!

להכריע בין שכל העיון ושכל המעשה גזרו חכמים מלתא דשויה לתרווייהו היינו: מותר לאדם לגרש את אשתו באין מעצור ולבלתי תהיה האשה קלה בעיניו להוציאה תקנו כתובה ודינים חמורים לגירושין וכתובת ספר כריתות באופן שכפי המשקולת שקולים בצדק אם לשבט ואם לחסד.

דבר זה שהתירו בית הלל לגרש אשה אם הקדיחה תבשילו כבר חקרו בו רבים ורצו להצדיקו על ידי מה שפירשו הקדיחה תבשילו בעניני אמונה כדרך שאמרו על היוצא מן הכלל תלמיד שהקדיח תבשילו ברבים ברכות ספ"ק עיין יאָסט ח"א ומספרו האדם 264 והוא שואל א"כ קשה מה כיון ר' עקיבא במאמרו שאפי' אם מצא אשה נאה הימנה מותר לגרשה? לתרץ דברים אלו נראה לי ברור כי לא נצטרך לפרש ענין הקדיחה תבשילו על עניני אמונה ולהביא טרף מרחוק כי מליצה כזו נמצא על ענייני אישות מפורש בפסחים קי"ב: אל תבשל בקדרה שבישל בה חברך מאי ניהו גרושה ואלמנה אם כן בקל אפשר לפרש הקדיחה תבשילו כלומר שאינה מוכשרת לילד בנים כאשר הדין באמת בשוהה עשר שנים עם אשה ולא ילדה (יבמות ס"ד) אפס כל זה אינו שוה לי אם נעורר כי מדתם של בית שמאי הוא במקום זה שלא כמדתם בכל מקום להקפיד על דבר קל, ובהפוך יתנהגו בית הלל אשר מדרכם להיות סובלים ונוחים עם הבריות למה זה יתירו לגרש אשה מבעלה עבור ענין קל? על דרך זה שאלו חכמים על המחלוקה של בית שמאי ובית הלל בנידון היתר הצרות שב"ש מחייבין ליבם הצרות וב"ה פוטרין יבמות י"ג וקשה כי מן הראוי שב"ש המחמירים בקדושה יחמירו ויאסרו ליבם הצרות ולחוש לאיסור אשת אח שלא במקום מצוה וב"ה אשר מקילים לפעמים יקילו ליבם ג"כ? אולם עיקר כל דברים אלו מיוסד על השכל העיון והמעשה יחד ויש בו טעמים נכבדים.

דע כי נראה מדין המשנה והתלמוד מותר לאיש לישא נשים רבות עיין יבמות ס"ה ומ"ד עד ד' מפני שזה בטבע האיש לשמור נפשו מן החטא כידוע — והנה בכל זאת נראה כי בית הלל מאנו בזה ליקח שתי נשים ומצינו מחלוקת בין חכמים מבית הלל ובין ר' אליעזר שהוא מבית שמאי לענין אם מי שיש לו אשה זקנה או שאינה ראויה לילד אמרו חכמים שאינה שותה מפני שאינה ראויה להתקיים ור' אליעזר אומר שהיא ראויה להתקיים שהרי יכול הבעל לקחת אשה על אשתו סוטה פ"ד מ"ג וכן תראה שרבי ככד הלל הזקן הקפיד שלא יקח בנו אשה על אשתו שלא ילדה, מפני החשש שיאמרו זו אשתו וזו זונתו כתובות ס"ב: ומעתה הדבר ברור כי ב"ש בדין מחזירין שלא לגרש אשה כי אם מצא בה ערות דבר כי לולא זאת בקל אפשר לו לקיים דין אישות עם אשה אחרת שנושא על אשתו אבל ב"ה מאנו במנהג זה ולפיכך ראוי לתקן שיהיה שלום בבית ע"י היתר הגירושין, באופן שמה שמחמירים ב"ש לטובת הנשים הוא

חומרא דאתי לידי קולא שעי"ז יקח הבעל אשה אחרת למורת רוח הראשונה, וב"ה שמקילים לגרש הוא קולא דאתי לידי חומרא שלא ישא אשה על אשה לפיכך הנשים עצמן יאבו בתקנה זו ויזהרו להקניט בעליהן אפילו בבישול קדרה למען לא תבואנה לידי גירושין — ועיין יבמות ס"ה ע"א דאמר ר' אמי כל הנושא אשה על אשתו יוציא ויתן כתובה ובכתובות ס"ד. כיון דאגידא בי לא יהבו לי אחריתא שמ"כ שמאוד היו מקפידים שלא להקניט האשה בנשיאת אחרת עליה —

ב"ה סברי שאסור ליבם הצרות מפני הכתוב אשה אל אחותה לא תקח לצרור כלומר כמו שדקדקה התורה שלא לישא שתי אחיות מפני שלא תהיה איבה ושנאה בין אחיות בעולות לאיש אחד כן ראוי להרחיק הצרות מלהתיבם כי בזה יהיה צער גדול לקרובה שיוצאת אלמנות מבית המת והצרות המצירות לה בחיי בעלה יוקחו מן הקרוב עצמו, ומי שהשיא בתו ד"מ לאחיו שיש לו עוד נשים וימות האח ויבם היבם הוא אבי אשה אחת, את הנשים אחרות ובתו תשאר גלמודה ועגונה הלא זה צער גדול לאב וחילול כבוד הבת וכל משפחתה כענין אשר הזהיר לבן את יעקב לבלתי ישא נשים על בנותיו! — אבל ב"ש התירו הצרות מטעם אחר והוא כי אם נוציאם לחוץ מי מפרנסן ומי יקחן על שולחנו? על כן מן הסברה הוא לתקן שלא תהי' בנות ישראל כהפקר.

ראיה לזה ממה שדרכו של ר' טרפון אשר נהג עצמו מתחילה כב"ש ברכות י"ב. והוא ר"ט אומר מי יתן לי צרת הבת ואשאנה יבמות ט"ו ממש כב"ש ע"ש ומפני שדרכו של ר' טרפון ליקח נשים הרבה כדי לפרנסן כי בשני בצורת לקח ג' מאות נשים שיקרא שמו עליהן ומפני שהיה ר"ט כהן ולקח תרומה הרבה והיה יכולת בידו לפרנס נשים רבות. וכן ר' אליעזר אומר בעבור זה: יכול הוא לישא אחרת מפני שהיה כהן ולקח הרבה תרומות ירושלמי סוטה פ"ג ה"ד ויבמות ספ"ד י"ב לפיכך ב"ש שהיו בהם כהנים כמו ר' צדוק ובדומה וכן ר' אליעזר הנהיגו ליבם הצרות לשומרן שלא תהיינה בנות ישראל הפקר ובשבויות לפני אויבים. — תבין בזה מה שאמרו יבמות ט"ז בימי ר' דוסא בן הורקנוס בקשו להתיר צרת הבת ואמאי דוקא בימי ר' דוסא בן הורכנס? מפני שהיה אז שעת סכנה ובצורת לפיכך הוכרחו לכך:

גם תדע שבאמת הרבה למדין מן המעשה ואתה תראה כי ר' יוסי הגלילי שהוא מבית הלל היה לו אשה רעה שהקניטה אותו בתבשיל ולא נתנה לו די מחסורו להשביע רעבון נפשו כי בכוונה השחיתה את תבשילו ב"ר פ' י"ז ואז יעץ ר' אלעזר בן עזריה שהוא ג"כ מבית הלל לגרש אותה והוא הלוה לו את מעות הכתובה. מזה יש ללמוד שמן הסברה היה לבית הלל לתקן תקנה כזו להיות הדין עם הבעל לגרש אשתו עבור הקדחת תבשילו לעמוד בפרץ המורסעת — ור' עקיבא ג"כ הלך אחר המעשה והוא ראה או ידע כמה סכנות יש לאיש ולאשה אם האיש ימצא אשה נאה הימנה שאז יבוא הדבר לידי זנות ורציחת נפש מצדו או מצידה, ולכן הקל ר"ע לגרש מתחילה קודם שיבוא הענין לידי סכנה כי טוב מי שיש לו פת בסלו ממי שאין לו פת בסלו, כי כן קראתי בספרים שפעם אחת גזרה המלכות

באַרצות המזרחיות, שלא לגרש אשה מפני שפרצה המדה לגרשה מאוד;
אולם לשנת הבאה נעשו רציחות בין איש לאשתו והמנאפים כפלי כפלים
מכח איסור הגירושין, ואז שוב התקינה הממלכה שמותר לגרש. כללו של
דבר כי ביבמות י"ג למדו טעמא דב"ש שנאמר לא תהיה אשת המת החוצה
לאיש זר מכלל דאיכא פנימית, כלומר לרמז בזה שחובה להכניס היבמות
פנימה לפרנסן ולשומרן מן ההפקר. והיו חולקין בדין זה לפי הזמן והמקום;
שהכהנים שהקפידו מאוד שלא תבואנה בנות ישראל לידי זרים התירו ליקח
אשה על אשה וליבם הצרות; אבל ב"ה חששו לקלקול האשה הראשונה דנו
שאסור ליבם הצרות וכן לשמור מקחת אשה על אשה.

קידושין ג' אשה לא נקנית בחליפין, לפי שדין החליפין הוא דוקא
בחפץ הנקנה בע"כ דרך חילוף (טויטהַאַנדעל) אבל האשה אינה
בטלה לגבי האיש כי רצונה ומעלתה נשארים חפשים כמקודם (זיא בעזיטצט
איהרע פערזאֶנליכֿע פֿרייהייט) משפטה היא משפט הנפש ולא משפט דבר
(איהר רעכֿט איזט איין פערזאָנסרעכֿט אונד ניכֿט זאַכענרעכֿט) לפיכך אינה
נקנית בחליפין —

בקידושין ז'. אשה נקראת קדושת הגוף לא קדושת דמים משא"כ
בעבד שאין בו רק קדושת דמים. ובנדרים כ"ט: אמר לאשה
היום את אשתי למחר אין את אשתי לא נפקא קדושת הגוף בכדי משא"כ
בעבד שהוא קנין ממון ואפשר לזמן — אשה לבי תרי לא חזיא קידושין ז'
אבל עבד יוכל להיות עבד של שני שותפין — ועיין בערוך לר"ש פרחון
ערך קדשה שקדש' נקראת המקודשת לזמן ולכשיגיע הזמן תלאשאסרה תורה —
גיטין ב': אמרו באשה הוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים והוא
חמור מן איסור כי עד אחד נאמן באיסורין — בגיטין מ"ט: אשה איסורא
עבד ממונא:

בעבד מהני כל תנאי ואפילו על מנת שלא לאוכלו יבמות מ"ח אבל אשה
אם מתנה עמה ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה הוה העונה
דבר שבגוף ואיסור תורה במניעה לפיכך לא תוכל למחול ומתנה על מה
שכתוב בתורה תנאו בטל — ועיין גיטין י"א: תוס' ד"ה בגיטי שגם
בגירושין דנו דין האשה ואין גירושין כי אם מדעת האשה. ומתחלה בודאי
אסור לגרש בע"כ אלא שבדיעבד מהני בע"כ מטעם הנ"ל שבמקום שאי
אפשר בענין אחר לבוא לידי שלום ומנוחה. ולא יקשה לך מה ששאל המחבר
הנ"ל למה באונס שגירש הדין שהגט מהני אבל כל ימיו בעמוד והזור קאי
וא"כ הדבר קשה בתרתי חדא דכל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד
לא מהני כאשר באמת שואל הש"ס תמורה ד' ועוד ק"ו הוא אם האונס מחויב
לחזור כ"ש הנושא אשה ברצון טוב שיהיה אסור לגרשה ואם גירש יהיה חייב
להחזירה? כי באמת באונס הוא רק מטעם קנס לפי שאנס אשתו ולא ירצה
אחר לשתות בכוס של חברו — ובדיעבד מהני הגט כי דין הגירושין כאילן
המה שיהנו לתקנת עולם כאמור.

בקידושין ב': למדו כי אשה ניקנית בכסף קיחה קיחה משדה עפרון
כלומר בשדה עפרון נאמר נתתי כסף השדה קח ממני וזה

הוא למותר כי די שיאמר אברהם נתתי הכסף ולמה הוסיף לומר קח ממני? להורות שעדיין המקח תלוי ברצון המוכר ואין הכסף קונה בעל כרחו של מוכר וכן באשה אין הכסף גורם וגומר כי אם רצון האשה לפיכך קתני האשה ניקנית ולא האיש קונה להורות כי דוקא מדעתה ניקנית גמ׳ שם והתוס׳ הקשו מריש פ״ב דקתני האיש מקדש דמשמע בע״כ? ולא קשה מידי כי לשון מקדש בפיעל מורה על הרצון המקודש והסכמתו כי מקדיש בהפעיל מורה על הקדש הפך שהוקדש בהכרח מרצון המקדיש אבל מה שנאמר וקדשתם את שנת החמשים שנה בפיעל הוא מפני שאין הקידוש סובב על השנה כי אם על בני אדם שיתקדשו נפשם ולא ינהגו בשנה זו מנהג עבדות אלא חירות הגוף והנפש. ועיין בע׳ **אפקעינהו** רבנן לקידושין דרך הקבלה בזה:

חוץ מזה לא נמצא בתלמוד שהיו הצדוקים חולקים על הפרושים בדין האישות אדרבא יש לי פרפרת נאה אשר מתוכה יודע לנו כי הצדוקים לא נטו מתורת הפרושים בדיני אשת איש: בסנהדרין ל״ג ע״ב על המשנה דקתני בדיני נפשות מחזירין הדין לזכות אם טעו הדיינים אבל לא לחובה, ואמרו לא שנו אלא שטעו בדבר שאין הצדוקים מודים בו אבל טעו בדבר שהצדוקי׳ מודים בו אפילו לחובה מחזירין הדין ואז בעי ר׳ חייא ב״א מר׳ יוחנן טעו בנואף ונואפת מהו? אמר לי׳ **אדמוקדך יקיד זיל קוץ קרך וצלי** בשעה שהזעם בוער קח מהרה את קרך (שוואָמע) לצלות וזה קשה עד מאוד ולא ראיתי שום פירוש הגון, והיותר קשה בירושלמי שם נאמר תשובה זו בסגנון אחר כי ר׳ יוחנן השיב לשואל: **אתקלף מרקועך** מה זה ואיזה פירוש יש לזה? אפס בירורו של דבר הוא כך: הצדוקים לקחו חופש לנפשם לפרש הכתובים כפשוטם ולא על פי מסורת מעתה אפשר בנקל מה שאמר הכתוב מות יומת הנואף והנואפת דוקא אם הבעל של המנאפת לא חטא והוא מנוקה מעון אבל אם הוא הבעל נואף וזונה אחרי אשה אחרת גם אשתו המנאפת לא תענש עונש מיתה ועוד פשטות הכתוב איש כי ינאף את אשת איש אשר ינאף אשת רעהו ויקרא כ׳ י׳ משמע כי הבעל הוא ג״כ נואף לפיכך שאל ר׳ חייא ב״א טעה בנואף ונואפת להורות נגד המסורת לזכות המנאפת ולפוטרה מפני שבעלה ג״כ נואף מהו מודים הצדוקים בדבר זה ואם כן חובה להחזיר הדין ולהרוג המנאפת או לא? על זה השיב ר״י אדמוקדך יקיד זיל קוץ קרך וצלי כמו שיאמר הלועז מאַן מוס דאַז אייזען שמיעדען זאָ לאַנגע עס וואַרם איזט ואם כן אי אפשר שהתורה פטרה את המנאפת אשת נואף כי בשעה שהוברר הדבר כי הבעל נואף מוטל על הב״ד לדונו ואם לא נתברר הזנות אם כן לא נקרא נואף לפיכך בדין זה מודים הצדוקים שבהכרח דעת התורה לענוש גם במקום שיצא קול שהאיש הוא בלתי מנוקה מעון ובירושלמי בחרו בלשון קצר יותר אתקלף מרקועך כלומר נפרד החיבור שלך כי אין החיבור של נואף ונואפת מכוון רק אם נפרש כל אחד למודו ולא דוקא על אשת צדיק וטוב לו עמה.

גם יש ללמוד ממחלוקת בית הלל וב״ש בדיני אישות שלא נזכר שום הלכה למשה מסיני ולא שום מסורת רק סברות ולימודים מעצמם, שבאמת עיקר דיני אישות וקידושין היו בקבלה כמו שאמר רבא קידושין ט׳. הלכתא

כיניהו ואשמכינהו רבנן אקראי; אבל בסעיפים המסתעפים כמו ענין יבום חליצות ואופן היתר הגירושין בהכרח נשכחו ונחלקו אחרונים עליהם ויש א"כ להוכיח מזה שבכל מקום שאמרו הלכה למשה הוא דוקא ולא מלילה עיין ערך ארבע אמות של הלכה. וגם יש לנו במחלוקה זו של ב"ש וב"ה ספר פנים להסביר מה שאמרו אלו ואלו דברי אלהים חיים כי באמת יש פנים לכאן ולכאן כאמור:

ודע עוד כי הקדמונים הקדושים הגבילו ענין האישות על שלשה דברים עיקרים ודאשים לחכמת המידות במוסר ולדק, אלה הם אשר כבר רמזתי למעלה (בערך אבות וגבורות): חובות (בטבע). מלוה (בחברה) קדושה (בשכל אלהי) כנגד טבעיות, נימוסיות, אלהיות, ולפיכך נראה כי קשר החיתון היה לו שם בשלשה אלה אשר נתן יהודה בערבון: פתיל, חותם, ומטה. כי הפתיל (Nuptiae) מורה על הקישור בטבע, חותם מורה על השם במשפחה, וחברת אנושי. ומטה מורה על משען ומשענה במזונות גופניות ורוחניות. וכן אמר הכתוב אם שלש אלה לא יעשה לה שארה כסותה ועונתה לא יגרע. עונה בטבע, כסות בחברת אנושי, ושארה מזונות — לפיכך קבעה התורה שבע"פ שהאשה נקנית בשלשה דרכים: בכסף בשטר וביאה, ביאה היא העונה בטבע, שטר הוא סימן ברית במשפט המדינה וחברת בני אדם, וכסף הוא סימן החיות בגוף ונפש —

על דרך זה אמרו תענית כ"ו ע"א וכתובות כ"ט: ג' דברים בתכלית האישות (א) אין אשה אלא לבנים (טבע). (ב) אין האשה אלא לכוי ומשפחה (נימוס מדיני). (ג) קחו מקחיכם לשם שמים (כנגד קדושת השכל באלהות). חופה לטבע, קידושין לנימוס, ברכה לשמים. מטעם זה גם בסיבות הגירושין יהיו שלשה אלה גורמים והסבה המשנה שלש דעות בדרך מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי: ב"ש אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא א"כ מצא בה ערות דבר וא"כ יש בזה השחתה בטבע וגירעון לתולדת בנין מכשי הבריאון — ב"ה שכל מעשיהם לשם שמים ירלו כמדת הלל רבם בילה ע"ז. מדה אחרת היתה בו שכל מעשיו היו לש"ש לפיכך ראוי להתרחק מכל שמץ מחלוקה בבית, ואם הקדיחה תבשילו בשלשה פנים אלו, אם שהשחיתה את תבשיל בעלה בענין הזווג, או הקדיחה מעם תבשילו היינו המזונות כמו שהראתי מר"י הגלילי, או שהקדיחה תבשילו באמונה באופן שלש אלה עשתה לבעלה אז ראוי שיגרשנה מביתה כי אין זה זווגי — ור' עקיבא הוסיף מדה אחת לדעת האומר שאין אשה אלא ליופי וא"כ בדיעבד אם מצא אשה נאה הימנה מותר לו לגרשה, אבל טוב יותר שלא ימצא אשה נאה מאשתו — ולא ירגיל אדם להסתכל בנשים ולמצוא חלילה מקום מוכן לפורעניות באשה אשר היא מלודים וחרמים. —

באופן שנתברר שהכל מה שאמרו חכמים בענין זה הוא מן ההכרח במעשה ובעיון, וגם הכתובה נתקנה על פי מעשה כמו שאמרו כתובות פ"ב: בראשונה היו כותבין לבתולה ר' ולאלמנה ק' והיו מזקיכין ולא נשאו נשים עד שתיקן שמעון ב"ש שיהיו כותבין כל נכסי אחראין לכתובתיך לטובת החיתון וכדי שתכנס האשה — הנה בימי שמעון ב"ש הוצרכו לתקן דבר כדי

שתרצה האשה להכנס ובכמה מקומות אמרו בהפך אשה בכל דהו ניחא לה משום טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו ובכתובות נ"ב ע"ב הוצרכו לתקן שתירש הבת כדי שיקפצו עליה האנשים ואיך זה? אלא ברור הדבר שהכל לפי הזמן וטבע האישות פעמים הוצרכו להשגיח שלא תהא האשה קלה בעיני בעלה להוציאה, ופעמים להפך שלא תשתרר האשה על בעלה ואלו ואלו דא"ח:

לא על כן אמרו חכמים כל המגרש אשתו ראשונה מזבח מוריד עליו דמעות גיטין שם כי המזבח הוא מקום הקדושה והשלום כמו שמבואר במדרשות וכיון שאדם מגרש אשתו ראשונה מחמת חסרון השלום א"כ מוריד המזבח דמעות; ולהפך אמרו בירושלמי קידושין פ"א ה"א אין הקב"ה מיחד שמו על הגירושין כי אם בישראל ולא על הגוים כלומר ענין קדושת הזווג ושלום הבית והחברה נוסדו על האישות, ואם האשה אשה רעה שמצוה לגרשה אז פועל הגט השלום שהפר מתחילה, וטוב שיהיו שני בני אדם מובדלים כדי שייחד כל אחד בפ"ע את הבורא מלהיות יחדיו מלאי ריב ומחלוקה, כי איש ואשה שאין שלום ביניהם אש המחלוקה שורפתם ואין כאן יחוד שמו יתברך — אבל האומות שיש להם אלהות הרבה לא שייך בם ענין גירושין על יסוד הקדושה הזה יען גם אליליהם לוחמים איש ברעהו ואיש באשתו — בפירוש גילו חכמים דעתם בענין הגירושין ואמרו הרבה כללים מוסרים יבמות ס"ג אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה ה"ד אשה רעה ע"ש כיון שנשא אדם אשה עונותיו מתפקקין — שנאמר מצא אשה מצא טוב ויפק רצון; אשה רעה מצוה לגרשה קשה כיום סגריר; כמה טובה אשה טובה כמה רעה אשה רעה, בידי לא אוכל קום זו אשה רעה וכתובתה מרובה, אשה טובה מתנה טובה אשה יפה אשרי בעלה, באופן שיש דורשים לגנאי ויש לשבח בהכרח. ואם לפעמים נתנו חכמים עיניהם לרעה ודברו בגנות הנשים אין זאת כי אם להזהיר את האנשים מן החטא ומן ההרהור, לפיכך אי אפשר לדון ממאמר אחד על כל הכלל של אישות; ואם אמרו ד"מ בתך ופרתך בפרועה קידושין ו' וכן כתובות ס"ו ע"א רצה אחד לדמות בדרך העברה ובדיחא בושת האשה לבושת הסוס אין זאת רק להחליש כח היצר כי רב הוא כמו שאמרו שם ס"ב ע"ב אשה יצרה מבפנים ואיש יצרו מבחוץ ומתגנה ע"כ התחכמו להראות גנות הדבר והבל חן הנשים; ואמרו במקומות אחרות דבר שבח לאשה יותר מבאיש הכל כפי הענין. ואם דרשו גזרה שוה לה לה ומאשה להשוות אשה לעבד לפטור עבד מן המצות שהנשים פטורין הוא מטעם פשוט, לפי שבאמת האשה היא טרודה מאוד בקיום כבוד הבית וגידול בנים, ולכן ממילא יש צד השוה לתרווייהו בטבע שאי אפשר להם לשמור מצות עשה שהזמן גרמא כי טרודים המה וסמכו זה על וכתב לה ספר כריתות להורות שחובה על האשה להשגיח על כבוד ביתה ולא יכתוב בעלה לה ספר הגט כי אם הגירושין תלוים ברצון הבעל בטבע ממילא מן ההכרח לדקדק מאוד בחן הבעל. זולת זה השוו אשה לאיש לכל עונשין לכל מצות, לכל משפט שבתורה עיין ב"ק ט"ו ושאר מקומות. ואמרו בפירוש שאין דין האשה כדין העבד לענין קנין כי אשה יש בה דין קדושה ודין איסור משא"כ בעבד

שאין בו רק דין ממון. ואסדר לפניך המקומות אשר נעלמו מעיני המבקר לרעה דברי חכמים ונראה כי חכמי תלמוד שקלו כל דבר במשקולת השכל כפי אשר יחייב האמת בשכל העיון והשכרח בשכל המעשה למען יעמדו יחד תורת הקדושה עם השכל שתהיה דעתו של אדם מעורבת עם הבריות. כתובות י"ז ע"א כתנאו כיצד מרקדין לפני הכלה? ב"ה אומרים כלה נאה וחסודה ב"ש אומרים כלה כמות שהיא ונראה טעם המחלוקת כי היונים נהגו בעת הקישורים להחניף ולומר או לכתוב על הלוח καλή קאַלע דיזע טענע או καλος דער טענע לפיכך אמרו ב"ה: כלה נאה וחסודה כלומר פירוש המלה כלה הוא נאה וב"ש גם לזה לא נאותו כי אם כמות שהיא. להרחיק מדבר שקר ולהתמים האמת עם השכרח בכל האפשר.

אבזריאל

במדרש וזאת הברכה אגל פטירתו של משה רבינו סופר, שהשם רלה שלא תועיל תפלתו של משה להחיותו עוד בחיים, וזאת הכריזו ברקיע אותו מלאך הממונה על הכרזה אבזריאל שמו, וכתב בערך מילין מלה זו שבודאי טעות יש ול"ל אכרזיאל ולא אבזריאל — ולי נראה כי כל הסיפור שם הוא כענין סיפורי משלי ערביים מיתת משה, וכי משה הלך ללמוד אגל המלאך ביזר שהוא בן אחיו של אברהם, אשר מלא מעיין החיים באפלות החושך, וממנו שתה עד שנשאר בחיים לעולם, והושם בעבור זה לשומר מעיין הזה, והוא הוא אוזר ושב תמיד לימי עלומיו אשר על כן נקרא לדעתי ביזר או חיזר או מַלחיזר, שמחזיר הכל מן המות אל החיים. ועוד ספרו הערביים כי הלכו לבקש את משה אחר המיתה, ולא מצאוהו בקבר רק הלב, ויכחש העם עבור זה כי הלב הוא מקור החיים. דוגמא לזה למדו חז"ל ממשה תחית המתים מן התורה, ככתוב הנך שוכב עם אבותיך וקם העם הזה כאלו כתיב הנך שוכב וקם — סנהדרין צ'. כלומר ענין פעולתו של משה קיים לעולם על ידי נשמת משה, שחוזרת להעיר לב הישנים ממות לחיים, ואף כי לפעמים העם ברע הוא, חוזר הוא לימי עלומיו להאמין בה' ומשה עבדו, וזה המכוון הנך שוכב עם אבותך וקם העם, כלומר הגם כי נפטר משה מן העולם אבל העם הזה קם לעולם על ידי משה, וזה שורש תולדת מלאך אבזריאל וראוי לכתוב אחזריאל ואח"כ פירשו זאת מלשון הכרזה ויבואר עוד אי"ה במ"א:

אכרמוניא Carmanien.

במדרש תהלים י"ט ספינה הבאה מאכרמוניא יש לה שס"ה חבלים כמנין ימות החמה, והבאה מאלכסנדריא שכ"ד חבלים. והגאון בעל ע"מ אומר ע"ז שלא נודע ארץ בשם זה וגרס אכרניא. אפס באמת

יש בארצות הפרסיים מדינה וגם עיר אחת נקראת בשם קאַראמאַניען שמוכה לים ובמדינה זו יש ג"כ עיר אשר בנה אלכסנדר וקראה אלכסנדריא, ואל אלה כיון המדרש לדעתי ולא אל אלכסנדריא של מצרים — (עיין מאַגאַזיינע וועלטגעשיכטע מחכמים בענגלאַנד ח' ד' צד 385). והמכוון שם שהשמש מהלכת כקלע של ספינה עם הלבנה לשס"ה ולשכ"ד יומים כמו אלו שתי מיני ספינה ממקומות סמוכים. —

אלהים

שם אלהים הוא אחד משבעה שמות שאינם נמחקים שבועות ל"ה א' ואינו מיוחד לשמו ית' שהרי כתיב ושם אלהים אחרים לא תזכירו, ועוד כי בקרבנות כתיב תמיד לד' בד' אותיות, להורות כי אסור להקריב קרבן רק לד' ולא לאלהים כמאמר בן עזאי מנחות ק"י. והנה הטעות נהיה, מפני שאל בלשון יחיד מורה על כח אחד, ואלהים על כוחות הרבה; אבל היהודים מאמינים כי ד' הוא אלהים כלומר מי שהוא נקרא בד' הויה על שם מציאותו בעצמו, הוא ג"כ אלהים למטה בעולם השפל, וכבר אמרו בעלי גימטריאות כי אלהים בגימטריא הטבע. ובכל מקום שפקדו ישראל לעבוד לאלהים בטבע באו הנביאים והמוכיחים ולימדו משה ואליהו כי ה' הוא אלהים, דברים ד', ל"ט. מלכים א' י"ח. וכן עזרא ואנשי כה"ג עשו כזה נחמיה ט' לקרוא בקול גדול ד' הוא אלהים להורות על שני מושגים אלו, כי ד' יש לו מציאות נבדל מן העולם הגשמי ובכל זאת הוא ד' ממעל ואלהים מתחת, והכל מיוחד ללמד בינה ודעת נגד בעלי טבע (דעאיסטען) ונגד בעלי כוללים (פאַנטהעאיסטען) אשר יאמרו כי אין אלהים רק בטבע וכי בכל דברי העולם הוא אלהות. לפיכך נבין מדוע בפרשה ראשונה בבריאת שמים וארץ נאמר תמיד אלהים, ואחר שנברא האדם נקרא השם ד' אלהים, ואחר בריאת קין והבל נקרא השם בשם הויה לבד? מפני שהכתוב מורה לנו שמתחילה לא נראה השם רק בטבע, והיה שמו אחד בטבע ואח"כ על ידי האדם נתחלקה בחינה לשנים ד' אלהים, כי האדם בעל שתי נטיות בטבע פעם מושך ידו את לוגלים ומחבק חיק נכריה עבודתו לשמוח חיי בהמה, ופעם מגביה שכלו למעלה ראש עד שמבין כי יש שכל נבדל והוא ד', ונקרא זה שניות (דואַליסמוס). על מדרגה זו עמדו הפרסיים בעלי השניים, עד שלבסוף נראה לשכל כי מי שהוא שולט למעלה מן הטבע הוא שולט ג"כ בתחתית הארץ, וזה האחדות הברורה, להאמין כי ד' הוא אלהים. ולפיכך נאמר באנוש אז הוחל לקרוא בשם ה' כלומר אז ידעו המבינים כי אין ד' אלא אחד למעלה, ואז הוחל ג"כ ההפך מזה, הוא ענין ע"ז כי במקום המשפט שם הרשע והקלוות נוגעות זה בזה. באופן שאצלנו יהודים ניתנה תורת אמת להאמין, לא כי אלהים בטבע הוא ד' רק בהפך ד' הנבדל מן הטבע הוא פועל בטבע ונקרא ג"כ אלהים. וכן אין בארץ פועל רע רק הכל בחכמה מאת אל אחד נברא, והרע הוא לתכלית הטוב וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד בכלל הבריאה — עיין ע' קדושת השם.

מאמר זה נמצא שתי פעמים בש"ס בעירובין י"ג ע"ב לענין הלכה ובגיטין ו' ע"ב לענין הגדה, ובשתי מקומות אלו הענין אשר עליו סובב המאמר הוא קשה מאוד מאוד לבארו על פשוטו, ואם נבארו כפי סודו בהכרח יצא לנו מזה אור בהיר וכלל כולל בהבנת כל ענין תורה שבע"פ. — והנה בעירובין י"ג שם אמרו ת"ר שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו, יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלהים חיים והלכה כב"ה — וכי מאחר שאלו ואלו דא"ח למה הלכה כב"ה? משום שב"ה המה נוחין ועלובין ולא עוד אלא שמקדימין דברי ב"ש לב"ה כאותה ששנינו —.

ובגיטין ו'. אשכחיה ר' אביתר לאליהו אחר שחלקו רב אביתר עם ר' יונתן על הכתוב שופטים י"ט ותזנה עליו פילגשו: ר' אביתר אומר זבוב מצא לה ר' יונתן אומר נימא מצא לה, שאל ר' אביתר את אליהו במאי קעסיק הקב"ה? בפילגש בגבעה ומאי קאמר? הכי קאמר: אביתר בני אומר כך; יונתן בני אומר כך, אמר לו ח"ו מי איכא ספיקא קמי שמיא? א"ל אלו ואלו דברי אלהים חיים; זבוב מצא ולא הקפיד נימא מצא והקפיד.

טרם אבאר גוף הענין אשר עליו סובב מאמר זה אקדים את הידוע, כי האומות מוכין אותנו עבור זה, והרבה פערו את פיהם להלעיג על דברי חכמים, כאלו לא ידעו את הכלל היסודי בכל חכמת החקירה שאי אפשר לנושא אחד בשני הפכים (דער גרונדזאַטץ דעס ווידערשפרוכעס). והרמבמ"ן בספרו ירושלים הליץ בעד חז"ל בדין ע"פ הכתוב זכריה ח', צום הרביעי וצום החמישי.. יהיה לששון ולשמחה והאמת והשלום אהבו, כלומר הכל תלוי בזמן, ועת לבכות ועת לשחוק עת לצום ועת להפך את הצום לששון, כי תכלית הכל הוא האמת והשלום כפי אשר יחייב השכל והמקום והזמן. — אפס אין בזה די באר כי מחלוקת הלל ושמאי היתה בגוף אחד בנושא אחד ובזמן אחד? לפיכך ראוי שאבאר לך זה על אופן אחר. הנה ידוע כי השם ב"ה ברא את ההפכים בכל ענין ד"מ העוני והעושר, החכמה והסכלות, האור והחושך, הצדיק והרשע, למען שעל ידי היפוך, יהיה נודע וניכר הטוב והמועיל; על ידי העוני ניכרת מעלת העושר ועל ידי החושך מעלת האור וכן הכל ואי אפשר לאדם להצדיק נפשו השכלית ולומר השם ברא אותי להיות סכל למען תודע מעלת החכם, ואם כן אני חפשי, ורשות ניתן לי לעסוק בסכלות כל ימי חיי? זה אינו כי לעומת שני הפכים אלה, נתן השם כח הבחירה, לכל איש ואיש להטיב מעשהו, ולבחור בטוב ולמאוס ברע, כאשר יבואר בערך בחירה אי"ה. — ובאמת יכיר המשכיל כי הגזרה והבחירה סותרת זאת את זאת, ובכל זה שתיהן אמת ואלו ואלו דא"ח וכן לא יסתפק אדם כי עניות ועשירות מעבירין את האדם מדעת קונו ושני הפכים אמת מצד הממוצע.

הן הנביא צעק כבר על משפט מקולקל כזה, ואמר חבקוק א' ד' כי רשע מכתיר את הצדיק על כן יצא משפט מעוקל, כלומר מפני שע"י רשעת הרשע נודע מעלת הצדיק וזה כתרו שמכתירו הרשע לפיכך יש לרשעים משפט מעוקל להצטדק, ובאמת אינו כן למשכיל באמת.

והנה כמו שברא השם את ההפכים כן נתן רשות להפך כל דבר מרע אל טוב כאמור, ד"מ הארץ מוציאה את יבולה על פי קול ד' בכח, ואין בכח זה לברר החטין ולדושם, ולטחנם, ולעשותם קמח ולחם, כי זה יעשה האדם בשכלו אשר חנן אותו אלהים, ואם תשאל הלא העושה כן במלאכת מחשבת נפשו ושכלו עובר על חוק הטבע? זה אינו כי כמו שעל פי קול ד' ודבר פיהו צומחת התבואה, כן על פי דבר ד' בשכל האדם מברר וגומר במלאכתו מה שחסרה הטבע, ואם כן אין האדם בשכלו סותר מעשה הטבע, כי אם הוא מוסיף והולך עד מקום שידו מגעת, באופן שתוכל לומר בצדק אלו ואלו הטבעיות והלימודים דברי אלהים חיים, כלומר ענין החיים יש לו, על ידי תמורה וחילוף קולות כאלו, חיזוק והרגש, לחלק לכל דבר כפי כח של כל אחד ואחד, ובזה תבוא כל הבריאה לתכלית השלמות האחדות והכניעות בקולות שונות (האַרמאָניע דורך פערשיעדענע קרעפטע). ועל דרך זה יסד ד' בחכמה שסדרי הממלכה והממשלה יהיו משונים מעם לעם, ומארץ לארץ כפי תכונות הזמן המקום והאומה בטבע; אע"פ שכל מלך מאת ד' הוקם על, וכפלגי מים לב מלך ביד ד'; בכל זאת אלו ואלו דברי א"ח כי ע"י חליפות כאלה הותך השם חיים לכל חי, כאשר אנו מברכין בורא נפשות רבות וחסרונן להחיות בהם נפש כל חי, כי כן היא מדת החיים לתת לכל דבר חסרון, למען ירגיש בדעת ותבונה אופן השלמות לספק החסרון, וידע כל פעול כי ד' פועלו והוא מוציאהו מחושך לאור (דאַז זעלבסטבעוואוסטזיין)*. ועתה אבאר לך הדבר יותר על פי משל: הנה כל צבאי שמים אגודים ונקשרים זה בזה על ידי שני כוחות מתנגדות, כח המושך וכח הפורח (אַנציהונגסקראַפט אונד פליהקראפט), וע"י שני כוחות אלו עומדים ומתנועעים כל עולמות אין מספר באויר השמים ולא יפלו לארץ, יען כי על פי מה שמושך כח המושך לצד מזרח למשל, וכח הפורח לצד מערב, הנה יש כאן משקל שוה והגלגל עומד ומתנועע תמיד באמצע ולא ינטה לגמרי לא למזרח ולא למערב; ונודע ג"כ כי יסוד כח המושך הוא בכל גלגל במרכזו וכח הפורח הוא בקו המקיף, ד"מ השמש עם כל כוכבי לכת הוא עולם אחד והשמש עומדת באמצע ומושכת כל כוכבי לכת, וכן גלגל הארץ שלנו אצלה, בכח המושך אשר שוכן בקרבה, באופן שאם תמשוך קו המקיף סביב השמש עם כל כוכבים הכלוים עמה יתנועעו כל גלגלים בעיגול שוה לתכלית הקירוב אל האמצע היא השמש.

לעומת זה מתנגד כח הפורח להרחיק כל הגלגלים מן האמצע בכל האפשר, ובעבור זה אי אפשר שיגיעו כל כוכבים אל אמצע השמש בקרוב לה, מפני כח הפורח ואי אפשר שיתרחקו הכוכבים מהשמש יותר מן השיעור ויפלו לארץ מפני כח המושך, ולכן נעשה על ידי התנגדות זה סדר הממולא בתכלית נאה מסודר יפה אף נעים במרחבי שחקים, ונקראת

---

*) ד"מ ב"ש סוברים המסדרים מן המהדרים פוחת והולך כנגד פרי החג, ובה"א מוסף והולך שבת כ"א: דברי שניהם אמת, כי יש אדם שמוסיף שכל אם הוא פוחת גופו וחומרו עם יצרי לבו ויש אדם שמוסיף שכל בהוספת דעת בלא עינוי גוף. — וכן לפעמים טוב ויפה לעקת ב"ש ולפעמים כשת ב"ה (עיין אושא).

תנועה משוכללת ושלמה כזו תנועה מרכזית (צענטראלבעוועגונג). ואם תשאל מי מושך את השמש עצמה ומי נותן כח בסדרי עולם הזה זאָננענזיסטעם? תענה ותאמר, הנה יש ברקיע אלף אלפי ריבוא שמשים על דרך זה, והמה כוכבי שבת (דיא פיקסשטערנע זינד וויטער זאָננענזיסטעמע ביז אינס אונענדליכע) באופן שכל עולמות אחוזים וכרוכים זה בזה, באין מעצור ע"פ שני כוחות שאמרנו. ואם תשאל הלא בהכרח כנערך לסיבה ראשית אחת, אשר תניע את הכלל הגדול הזה מבלי שתתנועע? אמור הסיבה הראשית שבכל עולמות הוא הבורא ית'.

מעתה הדבר ברור כשמש כי בכל הדברים האלה ובכל החזיון הזה, תמצא במחלוקת הלל ושמאי לשם שמים, זה מושך לכאן לצד האמצע לפי הצורך לדעתו להשיג תכלית התנועה בסדרי עולם המוסרי, וזה מושך להלאה לאותו תכלית מצד אחר, ומבין שניהם יתנועעו אף ישיגו דברי אלהים חיים, הוא הסדר הממוצע. כי מתוך שזה אומר כך וזה אומר כך ובא השלישי ומכריע יצא האמת לאמיתו סנהדרין רפ"ג.

ומעתה תבין מה שאמרה בת קול אלו ואלו דברי אלהים חיים והלכה כדברי ב"ה ואין זה סתירה; כי הבת קול*) כלומר רוב חכמי דור הכריעו שהלכה כב"ה מפני שנוחין ועלובין המה ומקדימים דברי ב"ש לדבריהם, וא"כ ידעו ב"ה את דברי ב"ש שהם באמת מצד שיטתם דברי א"ח; אבל כמו שבטבע השכל הישר להטיב ולהשלים מה שחסרה הטבע, כן חכם אחרון מטיב ומשלים בסברת נטייתו דברי הקודמים, באופן שהכלל מתנועע על סדר השלמות יתרועעו אף ישירו בקול נעימת האחדות בשלומה, להמשך אל הנקודה האמצעית, הוא רועה אחד, אל אחד, שבראם ונתנם להוליך במו הנהגת הבריות בדרך ארץ, ושבילי תורה לעולמים, ויבואר עוד א"ה בע' בית הלל.

והנה כבר בארתי לך בערך אגדה שהאגדה נותנת תבלין לתורת ההלכה ומפרשת סודי הקבלה, ועתה אביא לך ראיה נאמנה על זה עד שתראה בעין פקוחה, כי כל מה שבארתי לך להבנת ב"ק שאמרה אלו ואלו דא"ח בהלכה, מבואר באר היטב בדרך הגדה גיטין ו' שהבאנו למעלה. ולמען ברר לך סוד זה אקדים לך מה שהודו כל המפרשים כי ענין זה פלגש בגבעה שעוסק בו הקב"ה הוא סוד אשר ראוי לפרשו ואני אנסה.

אם תראה ותעיין במלכים א' א' תמצא כי אביתר הכהן היה אוהב את אדוניהו בן חגית ורצה שימלוך אדוניהו ב"ח ולא שלמה בן בת שבע, ואחר שכבר שמח אביתר עם סיעתו לקרוא יחי המלך אדוניהו, בא המבשר יונתן ואמר לכל הקרואים הפך ממה שרצה אביתר הכהן, והוא כי דוד המליך את שלמה. — והנה טעם אביתר הכהן שמאס בשלמה הוא פשוט מפני שלא רצה שימלוך בן אשת המלך אשר לקח המלך באיסור; אבל בכל זה

---

*) עיין ירושלמי שבת פ"ו ה"ט ר' יונה ור' יוסה כשהלכו לבקר את החולה ר' אחא, אמרו ניזול נתר בת קול שמעו אשה שאומרת לחברתה לא יכבה נרן של ישראל מבואר אם כן שבת קול לאו דוקא מן השמים ובפשיטות יש לומר כי על ידי הויכוח והפלפול נעשו דברי תורה חיים וקיימים.

מאת ד׳ היתה נסבה וכבר בחר ה׳ בשלמה כשיטת יונתן, וטעם הדבר כי ענין האיסור שעשה דוד הוא מצד היצר והתשוקה אשר כבר נענש עליה, וענין המלכות הוא דבר כללי נחוץ לסדר הכלל. ומודע מן הש״ס ברכות ס״א. שיצר הרע נקרא זבוב, ולהפך נגיעת מלך במלכות חברו נקראת נימא יומא ל״ח: אין אדם נוגע במה שמוכן לחברו אפילו כמלא נימא וע׳ ברכות מ״ח ע״ב. פילגש בגבעה הוא משל להתנועה בקירוב ובריחוק פעם מושך ופעם פורח מן המקום הממולא כמו שהפלגש נתרחקה מבעלה הקרוב לה (רעפּולזיאָן אונד אַטטראַקטיאָן), לפיכך אמר אליהו שהקב״ה עוסק בפילגש בגבעה כלומר בענין סדרי התנועות וכוחות מתנגדות. ואמר: אביתר בני כך הוא אומר אדוניהו ימלוך ולא שלמה כדי לרחק את המקורבים בזרוע רשע; אבל יונתן בני כך הוא אומר להמליך את שלמה מפני שהגיעה העת ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא. לפיכך אחר שאלו מי איכא ספיקא בשמים? השיב אליהו: אלו ואלו דברי א״ח: זבוב מצא ולא הקפיד, כלומר על דבר מה שחטא דוד לא הקפיד השם, הגם כי אביתר בצדק אמר דבריו שחטא אבל ילדו גבר — אולם נימא מצא שנוגע אחד בהנהגת הכלל אשר לא לו המלוכה על זה הקפיד השם. — ובארו זאת יותר; אמר ר׳ יהודה זבוב באותו מקום, נימא בקערה כלומר ענין זבוב בדוד הכוונת זנות, וענין נימא הכוונת קערה, פרנסה — ואמרו עוד: זבוב מאיסותא נימא סכנתא, כלומר החטא בזנות הוא מאוס, אבל החטא בסדרי פרנס על הציבור, יש סכנה אם נבחר אחר שאינו הגון למלכות.

תבין בזה לבאר הענין מה שמנכו לו שם מקודם: ר׳ אביתר שלח מא״י לבבל: בני אדם הבאים מבבל לא״י קיימו בעלמם ויתנו את הילד בזונה והילדה מכרו ביין, ורצה בזה למנוע שיבואו תלמידים מבבל לא״י, והקשו עליו שם עד שאמרו ר׳ אביתר הוא גברא דאקשים מריה על ידו ומעשה הנ״ל, וקשה הלא אין למדין מן אגדה? ועוד אדרבא ר׳ אביתר לא הקשים הקב״ה עמו כי אם עם ר׳ יונתן? אבל מפני שידעו היטב תוכן הענין וסודו ורצו להוכיח שאסור למנוע זכות ממושל אשר כבר זכה, ולכן אסור למנוע את התלמידים ולקבל בזה זכות א״י — לפיכך אמר ר׳ יוסף שם (אשר רצה בממשלת א״י על בבל) מאן לימא לן דרב אביתר בר סמכא הוא, במה שצלח לרב חסדא דגיטין הבאים מבבל אינם מצריכים לומר בפני נכתב ומפני שבבל השוב כא״י? ועוד הא איהו ר׳ אביתר שלח לר׳ יהודה שגם הוא סובר העולה מבבל לא״י עובר בעשה, בני אדם העולים משם לכאן מקיימים בעלמם ויתנו את הילד כו׳ כלומר אין לסמוך על אותם שמשתדלים לדחות ארץ ישראל מזכות המשרה על בבל.

אליהו

כבר כתבתי למעלה ע׳ אהיה מתכונת אליהו, ואשר האמינו בו בעלי התורה שבע״פ ופה אוסיף עוד קצת לבאר מה שמצינו כי אליהו בא

לבאר דרכי תורה ולפשוט ספקותיה. הנה חז"ל אמרו עירובין מ"ג: וש"מ שאין אליהו בא לא בערב שבת ולא בערב י"ט, וטעם ענין זה הוא מפני שהנוצרים המשיחיים האמינו כי המשיח האמיתי הוא ישו אשר נידון בערב שבת והיה אז ערב יום טוב של פסח, לעומת זה הוכרחו להתנגד — וגם רמזו שם שמתוך שאין אליהו בא בשבת מכח תחומין שיש איסור לילך חוץ לתחום, ויש איסור זה גם למעלה מי' טפחים באויר, לפיכך אי אפשר שיבוא משיח באחד בשבת, גם בזה רצו לרמוז שלא נטעה לבבנו להאמין בישו שקם מן המתים באחד בשבת. וטעם הדבר כי מפני שהיה להם להלכה למשה מסיני שאין אליהו בא לא לקרב ולא לרחק אלא לעשות שלום, שנאמר והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם (סוף עדיות), אם כן לא אפשר שהיה ישו המשיח המקווה אשר בא אצלו אליהו וליווהו כדברי הנוצרים, כי ידוע ההפך שמאמונת הנוצרים נתגלע הריב, ואמונה זו הרחיקה מאוד לב בנים מאבותם ולב אבות מבנים כידוע, כי כל המתנצרים מן היהודים כבר נשכחו מזרע אברהם ומעורבים המה בגוים, ולא הצליח ישו רק באומות לקרבן לתורת ישראל.

אפס מה שבחרו שם בעירובין לעסוק בשאלה: אם יש תחומין למעלה מעשרה ופשטו זאת מאליהו ומשיח שאינם באים בשבת מפני איסור תחומין הכוונה לדעתי, כי מספר עשר הוא סימן לעשר ספירות של פיטאגאראס ועשר מעלות מלאכים, וכן עשר טפחים של ארון, וחקרו אם כן אם יש תחום לשכל האדם לעלות מרומים חוץ מגבולים אלו או לא, אם כאמר כר' יוסי סוכה ה'. שלא ירדה השכינה מעולם רק למעלה מעשר, ולא עלו אליהו ומשה למרום רק עד י', כלומר שאי אפשר להגביה השכל למרומים למעלה מן המלאכים. וסמכו זאת על דין תחומין למטה כדרכם בכל מקום לדבר בחידה, יען כי השבת נוסד' לתועלת הנפש וחקירות השכל ומנוחת האדם בקשר העליון, כמאמרם כובלת עולם הבא שבת. ולעומת זה ידעו שהחוקרים מכת אריסטו יאמרו שגבול יש לשכל ואי אפשר לו להשיג במה שלמעלה מגלגל ירח הגם כי המאמינים דעתם שנשמות הצדיקים גנוזות תחת כסא כבוד שבת קנ"ב ע"ב. — ועיין רמב"ם פ"ב מיסודי תורה שחשב עשר מעלות במלאכים, וכנגדן חשבה המשנה כלים פ"א מ"ו עשר קדושות, ובסוף סוטה עשר מידות עד אליהו ובסוכה ד' ב' ארון תשעה וכפורת טפח הרי עשרה, באופן שאליהו הוא גבול השגת השכל וכן הכפורת. —

והנה מדת אליהו הוא סימן הבחינה שלעתיד יודעו האמת והשלום יחדו וזה אל=יה ולפיכך הוא פושט כל הספקות גם כי אמרו לא בשמים היא? יען כי לרוב נגלו תעלומות אחרי זמן רב, וכל השאלות והאבעיות יופשטו לאט לאט בהילוך הזמנים, הן בטבעיות והן בלימודיות והן באלהיות, ולפיכך בא אליהו במקום ספק ממון שמונח בב"ד כי סוף סוף יתראה לעולם מי הצדיק ומי הרמאי ואליהו הוא גבול וסוף הספקות. — וטעם זה יש לו לאליהו פי שנים ברוחו כי מצד אחד מצרף הוא את בני לוי ומקרב את הבריות לאמיתת האמונה, ומצד אחר הנה הוא מקרב את השכינה למטה לבני אדם, כאשר נהג אליהו עם עובדי הבעל שהוכיחם במר רוחו על

כעותם אחרי הבעל והחזירם לאביהם שבשמים, עד שהודו כי ד׳ הוא האלהים, ומלך אחר חזר וטען לפני המקום ואמר אתה הוא הסיבות את לבם אחורנית ובקש מחילה וחסד וחנינה ממרום. לפיכך אמר אלישע לאליהו שיתן לו פי שנים מרוחו, כלומר להלוך במישרים עם בני אדם ועם ד׳ ולהשוות המחלוקת שבין מתנגדים אלו (עיין עדיות שם אליהו בא להשוות המחלוקת) יען אליהו הוא הממוצע שמים וארץ וקושר עליונים עם תחתונים. וזה שהשיב אליהו לאלישע: אם תראה אותי לוקח מאתך יהי לך כן מלכים ב׳ ב׳ ט׳, הכוונה כי כמו האש המועטה נכבה על ידי רוח חזק, וכהפוך הוא אם אש היא גדולה, אז תתרבה השלהבת ע״י הרוח והאויר, כן אהבה פחותה וקלה נכבית ע״י הרחקת אוהבים, אבל אהבה גדולה אדרבה מתגדלת יותר ויותר על ידי התשוקה מרחוק, לפיכך רמז לו אליהו שאם תראה אותי לוקח ותרגיש האבדה הגדולה אז מאתך יהיה לך כן פי שנים.

אליהו הוא סימן תחית המתים להחזיר לב ישראל לאביהם שבשמים, כמו שהי׳ בנה של שונמית עיין סוף סוטה במשנה, רוח הקודש מביא לידי תח״ה ותה״מ בא על ידי אליהו זכור לטוב, כלומר ענין התחיה הוא דבר שאינו מושג בשכל הפשוט כאשר כתב הרמב״ם, ורק דבר נסי וברוח הקודש אפשר להשיג נס כזה, וזה גופו מה שאומה ישראלית חוזרת לשוב אל ד׳ תמיד אחרי אשר סרו ממנו יוכיח כי רוח הקודש הוא השכינה שורה בישראל ומדת אליהו מחזרת הגלגל בכח הקדושה האמיתית. והיה באחרית הימים, אחרי אשר ישוב המצרף וצרף את בני לוי, וגם כל האומות יעבירו רוח טומאה מן הארץ, אז בוא יבוא המבשר טוב, ויוציא הקב״ה את החמה מנרתיקה, להאיר שמש צדקה בכל הארץ, ויהיה הוא אחד ושמו אחד וזה שמו אשר יקראו לו אלי יָה מיין גאָטט איזט דער וואַהרע גאָטט.

אלכסנדריא של מצרים
אַלַאבּארך באלכסנדריא

אבשם זה היה נקרא המנהיג והראש אשר הוקם על היהודים שבאלכסנדריא של מצרים ועל כל היהודים שבארץ מצרים וקירענע בימי בית שני. וחקרו חכמים גדולים על פירש שם זה עיין יאָסט געש־כטע דעס יודענטהומס אונד זיינע זעקטען ח״א צד 353 ובהערה שם שמאריך, והוא מביא דעת חכם, שהשם מצא קן לו במלת אַלַאבַּא שפירושו מס, מכס, מפני שהמושל הזה הוכרח לגבות המסים מאת בני ישראל. ויש שרצו לגזור שם זה משם היפּאַרכוּס, שמורה ביוני מושל במחוז אחד, ובלשון חז״ל אפרכי. אבל לדעתי הקלושה ראוי להקדים שני ענינים אשר מהם יצא לנו אור על מבוכה זו. האחד נודע כי הראש זה היה מן משפחת הכהנים והיה במקום כהן גדול. והשני כי לפי חסרון ידיעתי לא ידעתי שום מקום בש״ס שקראו חז״ל לחכם מן החכמים בתאר "אברך" זולתי במס׳ שמחות

פ' שמיני, נקרא ר' ישמעאל בן אלישע כהן גדול בירושלים, שהלך בשעת החרבן למצרים למדינת קירענע ונהרג שם ע"פ הרומיים (כמסופר ביוסף ברומיים מלחמות מ' ב' ב') בשם אב רך? ומפני זה נתתי אל לבי לדרוש על טעמו של דבר, ועלה בדעתי כי מפני שבימי אבותינו היה נקרא הגדול שביהודים במצרים שהוא יוסף הצדיק בשם **אברך**, לפיכך קראו את הכהן הגדול שהיה בקירענע ג"כ בתאר זה, ומזה נראה לי שהשם מַאַמבּאַרך הוא כמו בעברי **האברך** כי ההברה מַל בערבי הוא כמו ה"א הידיעה בעברי, והשם **אברך** גופו יכול להיות שהוא מורה כמו ביוני **איפארך** מושל. ויותר נראה שהשם מורכב מן אב־ארך כלומר אב־זקן ערפּאַהרענער פּאַטער, מפני כי בלשון יון מַרכֿע הוא מורה על התחלה, והשרים נקראים מַרכֿאָנטען כלומר ראשונים, כמו שבירושלמי נקראו יושבי כסאות למשפט בשם **ארכי**, ובבבלי **ערכאות**. ומונח שם זה על הקדמונים בזמן ובמעלה זקנים בקיאים במעשה בראשית ויודעי עתים. ולדעתי שם ארכע ביוני מקורו בעברי וסורי, כי בעברי ארוכה הוא תרופה להאריך החיים, כמו תעלה ארוכה, ובסורי **ארכא** זמן (לייט, דויער) ועיין עזרא ד' י"ד וערות מלכא לא **אריך** לנא כלומר לא נאה לנו. וידוע כי הקאָפטען במצרים קוראים עוד היום את כהן גדול שלהם **אבא** וכן הסורים, ולזה נראה לי קרא איסי את רב בבבל **אבא־אריכא** חולין קל"ז ע"ב, ור' יוחנן כעס עליו מפני שהיה סובר שהוא לגנאי כלומר אבא ארוך, אבל לדעתי מבואר שם כי איסי דיבר בלשון תורה ונקיי"ה שלא כדעת ר' יוחנן, לפיכך גם בזה כיון איסי לכבוד רב לומר אבא־אריכא דער ווירדיגע פּאַטער, ממש כמו אב־ארך־אברך. אכן מפני שבמצרים הראש שנקרא אַלְאַבְרֵך היה כהן, נראה הכוונה מפני שהכהן הוא ראשון לכל דבר שבקדושה לברך ראשון, אם כן יש בזה רמז מַל אברך־המברך וכן אב־ארך האב הקודש והראשון לכל דבר, ומה שהמעתיקים העתיקו אלאברך מוכם מלה יתכן שהוא על שם ברית מלח. עכ"פ מלת אברך על יוסף מכוון היטב כי יוסף היה יודע העתים ומחילתם ונכון א"כ לקראו אבארך פּאַטער דער לייט, ומזה בא שם זה, לכל נשיא היהודים שבמצרים.

ב עיר מטרופולין של מצרים סמוכה לחוף ים התיכון אשר בנה אלכסנדר מוקדון המלך הגדול כמו ת' שנים קודם חרבן בית שני ובספר ערך מילין מדובר נכבדות מעיר הזאת, מפי ספרים וסופרים מה שהגידו חז"ל ומה שכתבו סופרי עמים וסופר וחכם עמנו פילון היהודי; רק מה שנכתב שם כי העיר נבנתה ת"ל שנה קודם חרבן ב"ש בודאי טעות סופר הוא כי אי אפשר יען כי אלכסנדר הבונה העיר הזאת לא מלך קודם ת'. והנה לא הוכרחתי להאריך בענין זה זולתי במה שנוגע לקבלת תורה שבע"פ ובמה שלא רשמו שאר סופרים קוראי הדורות מראש על ספריהם.

והוא כי במגילת תענית פ"ג נזכר שקבעו אבותינו יו"ט בכ"ה בסיון

ומפני שבאותו יום איתנטלו*) דימוסנאי (מוכסים) מיהודה וירושלים, כשבאו בני ישמעאל לעורר על ישראל על הבכורה, ובאו עמהם שתי משפחות רעות מצרים וכנען, אמר להם גביהא בן פסיסא שומר הבית לחכמים; אני אלך ואדון עמהם הלך... ואמרו ישמעאלים: כתוב בתורה ביום ההוא כרת ד' את אברם ברית (בראשית ט"ו) לאמור לזרעך אתן את הארץ הזאת, ואנו מזרעו של ישמעאל בן אברהם ונחלוק עמכם? השיב להם גביהא ב"פ כתוב בתורה ולבני הפלגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות שם כ"ה, וכתיב ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק. ועוד באו כנעניים ואמרו ארץ כנען שלנו הוא שכן כתוב בתורה ארץ כנען לגבולותיה (במדבר ל"ד) אמר להם גביהא ב"פ וכי יש גזר דין שמקצתו בטל ומקצתו קיים? הרי כתוב בתורה ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו! עבד שקנה נכסים עבד למי ונכסים למי? ועוד שיש לכם שנים הרבה שלא עבדתם אותנו, אמר להם אלכסנדרוס, תשובה נצחת השיב אתכם, אם אתם מחזירין תשובה הרי טוב, ואם לאו הרי אתם לו לעבדים. אמרו תן לנו זמן ג' ימים הלכו ולא מצאו תשובה מיד הניחו בתיהם כשהיו מלאים שדותיהם כשהן זרועות, כרמיהם כשהן נטועות הלכו וברחו להם, תנא אותו שנה שביעית היתה ועשו אותו יום טוב. שוב באו מצרים ואמרו מתורתם אנו מביאים ראיה שנאמר שמות כ' ושאלה אשה משכנתה כלי כסף וכו' ס' ריבוא אנשים יצאו מאצלנו כולם טעונים כסף וזהב. . . אמר להם גביהא ב"פ, כתוב בתורה ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וד' מאות שנה, ס' ריבוא היו אבותינו והעבידום בחומר ובלבנה בלא שכר, ראו כמה פעולתנו לכל יום סלע לכל אחד — ישבו פילוסופים וחשבו ולא הגיעו למאת שנה עד שהיתה מצרים שלהם הלכו משם בבושת פנים. — אח"כ סופר שהכותים הלשינו, שהיהודים אינם מניחים למלך אלכסנדר לכנס למקדש, ואז הלך גביהא ב"פ והוליך את המלך עד שהגיע לבית ק"ק, ואמר לו עד כאן יש לנו רשות לילך ותו לא, אמר לו הריני נכנס, וכשאצא אשוה לך גביהתך — אמרו לא זזו משם עד שהכישו נחש. כדמות מעשיות אלה תמצא בבבלי סנהדרין ל"ו. ע"ש:

והנה כל משכיל יראה ויבין כי מעשיות אלו בדרך מליצה ואגדה נאמרו, ומטעם זה לא הזכירום הסופרים הקדמים כי אין למדין מן האגדה — אפס איך יתכן שישקרו בעיקר הדבר היינו בקביעת י"ט ביום כ"ה ניסן וע"כ יש בדבר ממש? ונראה לי כי כל מעשיות אם גם במראה האגדה המה לבושים, בכל זאת יש בהם תוך ואחוריים והדבר כך היא: ידוע מיוסף הכהן ושאר ספרים כי אלכסנדר מוקדון בנסעו לארצות המזרח לא קבלו אותו לא הכנעניים, ולא הישמעאלים, ולא המצריים, ולא הכותים

---

*) עיין גרעטץ ח"ה בהערות צד 476 שהוא מפרש בטוב טעם שזה היום היה בסוף בית שני שגורשו מוכסי הרומים מירושלים ודימוסאני מוכסים δημοσιῶναι וא"כ אין לזה הענין יחוס כלל עם אלכסנדריא, אבל מי שהרכיב שני דברים אלו, בודאי שמע ענין דומה מאלכסנדריא וע"כ ביארתי זה קצת.

בשבר פנים יפות רק אחרי אשר הכביד הכובש הגדול והגבור הזה עול המלחמה עליהם, אז נכנעו וירדו פלאים, כי ביד חזקה מלך עליהם מלך אלכסנדר, זולתי היהודים שבארץ ישראל, אשר שמעו לקול שמעון הצדיק, יצאו לקראת הגיבור הזה וקבלו אותו בפנים צהובות, לפיכך מצאו חן בעיני המלך, ועשה להם המלך טובות גדולות, והטה להם חסד יותר מלכל העמים אשר בחרב יצא לקראתם, ולא עוד אלא שנענה להם המלך, לבל יצטרכו היהודים שבא"י לתת מסים בשנה השביעית שהיא שנת השמיטה ושבת הארץ. — ואחר שבנה אלכסנדר את עיר אלכסנדריא היו המצריים והישמעלים ממאנים לתת לבני היהודים מושב ומשפט אזרחי ארץ בתוכם אבל המלך צוה ויעמיד להם מושיעים, באופן שנצחו ישראל נגד רשעי מצרים כמבואר ביוסף לרומיים כ"ז מלחמות ספר ב' ק' י"ח, ז' קורות ס' י"א א':

והיה יום הניצחון ביום כ"ה לסיון ואז עשו י"ט ומני אז ישבו יהודים רבים באלכסנדריא ובכל מדינות מצרים. — ועל מה שהטה המלך חסדו גם על שנה השביעית אמר בעל מגילת תענית אותה שנה שביעית היתה, כי לכותים לא השמיט המסים רק לישראל בשמיטה שלהם. והנה כל המעשה נעשה בתחילת מלכותו של אלכסנדר כי עד ימיו היו כל היהודים שבא"י תחת שבט הפרסיים, אבל על ידי הניצחון של אלכסנדר על הפרסיים במלחמה הגדולה, ממילא נכנסו היהודים תחת שבט מלכותו, והתחילו להתנהג במדות היונים לכבוד המלך החדש ואין ספק שמכח החן שמצאו היהודים בעיני אלכסנדר היוני תלמידו של אריסטו, החל אז (בשנת ש"פ*) קודם חרבן|ב"ש אחר שעמד בית שני ערך מאתים שנה תחת הפרסיים) רוח חכמת היונים לנושק בין היהודים ואותם שישבו באלכסנדריא, דברו יונית ונקראו העלליניסטען, אֱלִינִיסטון בתלמוד. ואז בימי שמעון הצדיק כהן הגדול או ידוע לדעת יוסף החלו היהודים במצרים לתרגם התורה בלשון יונית לפי הכרח הזמן. ועיין ערך אנשי כנסת הגדולה, ועיין יוסף לרומיים במלחמות שם שקרא אלכסנדר את היהודים בשם מַצעדאָני כאלו היו יונים ממש. ועיין יוסף קורות י"ג ג' ד' שנצחו יהודים על הכותים שרק בירושלים היא קדושה ולא בהר גריזים וניצוח זה מאוחר הרבה.

ג אחרי הקדמה זו נבוא לבאר ענין נבוך מאוד בתרגום התורה ללשון יונית המיוחס לשבעים אשר כפי המסופר במאור עינים בראש מפי חכם יוני אַריסטעאַס, שלח המלך פטאָלמעאוס פהילאַדעלפוס ומשפחת לאַגי לאלעזר הכהן (עיין יוסף לקורות סי"ב ב') אחי שמעון הצדיק שסיים אחר שמעון שישלח לו מעתיקי תורה ללשון יונית, ושלח לו ע"ב זקנים והכניסם לאי אחת סמוך לאלכסנדריא, כל אחד לחדר מיוחד וכולם הסכימו לתרגם באופן אחד ועיין מגילה ט' ע"א. ומזה נקרא תרגום היוני בשם שבעים Septuaginta. והנה האחרונים חקרו בדבר זה הרבה והעלו במצודת הביקורת שכל זה שקר עיין גרעטץ ח"ה צד 477 וכו' שהביא כמה ראיות שהעתקה לא היתה בימי תלמי (פטאָלמעאוס) פילאדעלפיוס כי אם בימי תלמי פילאָמעטאָר, וא"כ לא החלה העתקה ש"ע קודם

*) עיין מע"ל

החרבן, כי אם לכל היותר שני מאות ועשרים שנה קודם החרבן בימי אריסטובול חכם יהודי הנזכר חשמנאים ב' א', והוא היה חביב מאוד למלך תלמי פילאָמעטאָר, והתחיל חכם יהודי זה להעתיק התורה, וגם מלך זה נתן רשות לחוניו בן שמעון לבנות היכל גדול שנקרא בפי חז"ל בית חוניו (עיין ערך זה) בשנת ר"ל קודם חרבן במקום רחב ידים, אשר מתחלה היתה שם העיר העליאָפאָליס זאָנגענטשאַדט והיא ארץ גושן שישבו שם אבותינו מקדם. ונתרצה המלך לתת רשות לבנין זה מפני שהראה חוניו נבואת ישעיה י"ט ע' ביום ההוא יהיו חמש ערים בארץ מצרים מדברות שפת כנען עיר החרס יאמר לאחת.

ונסתייע החכם גרעטץ לשיטתו ממה שמבואר במס' סופרים א' ז' מעשה בחמשה זקנים שכתבו את התורה יונית, והיה היום קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל, שלא היתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה, ודעת החכם הנ"ל כדעת הרב החכם פראַנקל כ"י (פּאָרטטודיען) שנזכרו חמשה זקנים כנגד חמשה חומשי תורה אבל במה שאמר פראַנקעל שההעתקה נעשית על פי מתורגמן לאט לאט, לא הסכים עמו — ועיין עוד סוף מגילת תענית בימי תלמי המלך נכתבה התורה יונית ובא חושך לעולם ג' ימים.

והנה החכם הנ"ל שואל לעצמו א"כ למה כתב ידידיה האלכסנדרי (חיי משה ח"ב, ק"מ) שעוד בזמנו הלכו יהודים בכל שנה ביום שנגמרה העתקה על ידי שבעים לאי פאַראָס סמוך לאלכסנדריא לחוג חג זה, לזכר השמחה על דבר התרגום היוני מפי ע' איש? ואמר החכם להוכיח מזה רק שנמסרה ההעתקה ביום ידוע למלך אבל לא ע"פ ע' איש. — אפס לדעתי קשה מאוד לקבל דעה זו שמנין השבעים בתרגום יוני הוא אפס ואין, וכל השינויים שנינו כפי הגמרא מגילה ט' ג"כ שקר ולשוא נרף נורף לבקר ענין זה? לכן נראה לי הדבר בדרך זה: הנה כבר שאלו חכמי זמננו מדוע לא נשמע קול רעש והמולה בהעתקת התורה ללשון ארמי בימי עזרא, והדרבה כל העם הסכימו בתרגום ארמי באין פוצה פה ומצפצף; ובהפך בתרגום יוני קול ענות חלושה אנו שומעים מצד אחד, שהרי בא חושך ג' ימים לעולם, והיום היה קשה כיום שנעשה בו העגל; ומצד אחר קול ענות גבורה כי שמחו מאוד כשמחת בקציר לבשורת העתקה יונית, ועושים בו רקודים וזכרונות הרבה לחוג את יום התשלום בכל שנה ושנה, וליחס כל זה לשבעים שלוחים, איככה נוכל ונעשה הסכמה בין הקולות והחומרות שהשתרגו על צוארנו לסתור ולא לבנות? ונראה ברור כי בימי תרגום ארמי היו כל ישראל קול אחד מפני הכרח הזמן לתרגם התורה ארמי, יען כי לשון ארמי קרוב ללשון תורה כאשר אמרו פסחים פ"ז: שמפני כן הגלה השם ישראל לבבל מפני שקרוב לשונם ללשון תורה, ועוד שהתורה והנביאים והכתובים חלקו כבוד ללשון ארמי כמבואר ב"ק פ"ב ובמדרשים, ועוד כי אדם הראשון בלשון ארמי סיפר כאומר שבני אדם הראשונים דברו לשון זה.

כדי לברר דבר זה יותר נשימה עין על דורות שלפנינו: ידוע זאת

לכל החיים איך בימי החכם הגדול רמב"ן אשר העתיק התורה ללשון אשכנז נתרעשו אמות הסעיפים וכל רבנים מרחוק ומקרוב קמו כל אחד, ועמדו לקראת נשק אחים מלחמות מצוה למנוע תרגום אשכנזי זה מבתי ספר היהודים, ולמה זה הלא כבר היתה התורה מתורגמת בלשון אשכנז בעד הנשים (דייטש חומש) יותר מב' מאות שנים, ולמה א"כ שקטו ונחו כל העם עם הגדולים בשעה שתרגמו בלעגי לשון, ומיחו בתרגום רמב"ן אשר תרגם בלשון צח וברור, והלא נגמר הדין ש"ע אורח חיים ס"ב שמי שקורא ק"ש בלשון אחרת צריך לבטא בלשון זה בדרך צח וטהור? אולם טעמא דמלתא היא כך: כל תרגום אשר מתרגם התורה כפי הלשון המדובר באומה בלא דקדוק החכמה, וכללי מדע, רק לפרש פירוש המילות להמון עם, היא משובח לשומרי תורה, כי לא אפשר בזה שום יוהרא ונטייה מדרכי תורה; אדרבה כל העם מקלה יחפוץ לדעת כל מצות התורה בלשון המורגל, ולפיכך לתרגם הישן מצא הדרור קן לו שנעשה רק לתכלית זה, מבלי השגיח על כללי דקדוק והכמת לשון אשכנז; אבל הרמב"ן שתרגם כפי חכמת לשון אשכנז, ודקדק לבאר כל דבר ע"פ כללי מדע וחכמה, יראו חכמי הזמן פן ע"י זה יהיו נערי ישראל נגררים יותר ללשון ולחכמה האשכנזית מאל מקרא קודש, לכן נהוה כל רעש הזה — וכן בזמננו ראינו איך קנאו המקנאים קנאת ד' לצאות לעורר על המתרגמין המעתיקים דברי תורה לפעמים נגד הקבלה, ופותרים ד"מ וירקה בפניו ממש ולא כאשר מקובל אצלנו במעמד היבם, ומחלוקה זו כבר מובאת במ"ת פ"ד נגד הצדוקים בכל החיזיון הזה נעשה ונשמע בימים קדמונים: בשעה שהלכו בני גולה לבבל ושבו עם עזרא ידעו כל חכמים ומנהיגים, כי כל המעתיקים בשפה ארמית לב אחד להם לאביהם שבשמים, וכי רק הכרח הזמן הוא, לבאר להמון פירוש המצות כפי אשר ישמעו איש שפת רעהו באין שום הערה בחכמת לשון ארמי רק להבין המקרא, וזה מצא חן בעיני כל הרואים וכל השומעים ולכן לתרגום כזה קדוש יאמרו לו; כי לא כיון המעתיק ללמוד חכמת לשון ארמי רק ללמד חכמת התורה בלשון עברי. אבל המעתיקים שהחלו להעתיק בערי מצרים ובעיר אלכסנדריא ללשון יוני, רוח אחרת היתה אתם כי כוונו בודאי, שאותם יהודים הבאים מארץ ישראל להתגורר באלכסנדריא, ואינם יודעים לדבר רק לשון עברי וארמי המה ילמדו מכח העתקת התורה חכמת לשון יונית, כאשר יכוונו בזמננו להרגיל הנערים בשפה ברורה אשכנזית על ידי העתקת התורה אשכנזית, ובזה שתים רעות עשו נגד היהודים; האחת כי נראה כאלו ירצו להרחיק היהודים משפה העברית אל שפה אחרת יונית, והשנית כי מפני שלשון יונית היתה אז מדוברת בין חכמים גדולים בחקירה, ובמדעות טבעיות ולימודיות, והחל רוח חכמת יונית לפעם במחנה העברים על דרך הזרות, באופן שהשתדלו לבאר הכתובים נגד דין המקובל רק על דרך המסכים עם חכמת היונים; ואז מצינו גם המכשלה הזאת באה לרגל החוקרים לפרש התורה בהסכם שיטת אפלטון בדבר הלאָגָאס ודימיורג המוצרים והממלאים בין ישראל לאביהם שבשמים, ושאר דברים בלתי מוכשרים

(זָמֶוּט) כי השמש נעבדת בתאר אריה במצרים כאשר אבאר ערך בית חוניו, ובימן המקדש ביהודה הוא גור אריה ובנין אריאל (מדות בסוף נר מלאחריו ורחב מלפניו בתאר קרני שמש מלפניה. ולכן אמרו חז"ל בית חוניו ע"א היא מנחות ק"ט, ועיר ההרס באמת היא עיר החרס שהורסת אמונה טהורה.

על כל פנים מבואר מזה שעוד מימי אלעזר כה"ג החלה העתקת השבעים על כל תנ"ך ונתפרסמה עבור כן למדי ביוני מלך תלמי פּיל מָוטעטאָר ק"ן שנים אחר זה. ומה שמביא החכם גרעטץ ראיה שם כי אריסטובולוס היהודי הוסיף למלך זה העתקת התורה ממנו? אין זה ראיה כי בקל אפשר שמפני שכל חכם וחכם תרגם אז ספרי יהודים בלשון יוני בסגנון שלו, כאשר מתנהגים היום המעתיקים לפיכך עשה גם אריסטובולוס העתקה חדשה גם כי כבר היתה נודעת העתקה ישנה ע"פ שבעים באופן האמור. — גם מה שכתב הכם אחד ד"ר פרענקעל יאַהרבוך I ח"ב ערך סמיכה שבימי רבי אליעזר בן הרקוס היתה העתקה ע"פ סדר הדורות והביא מזה ראי' שנהגו בתאר רבי בימי אלעזר כהן גדול? הוא טעות כי באמת ר' אליעזר בן הרקוס היה בימי החרבן כמבואר באיכה רבתי פ' בלע ד' ע"ם, ועוד כי בלאו הכי נפל לפעמים כינוי רבי לראשונים והטעות נעשה לדעתי מפני שם הרקוס להורות על עיר החרס במצרים ראינו כן. — כללו של דבר כי לדעתי סיבת העתקת השבעים היתה המחלוקת ביהודי אלכסנדריא עבור הסכמת התרגום עם מסורת תורה שבע"פ בראשית ימי היונים, והוכרח המושל לפשר הדבר על ידי ע"ב איש כמנין הסנהדרין ומאז ולהלאה נקבעת ישיבה זו במצרים על כל דברי ריבות בשערי יהודים, באופן שסיפור קדמונינו יש לו מקום, והוא מוכרח כי אם לא כן, למה בחר המלך דוקא בע"ב זקנים ולא פחות ויותר? אין זה רק כדי לשפוט שפוט ועיין ערכים הבאים וביחוד אונקלס ואנשי כה"ג:

אלקולאון בן הדימה

במדרש שיר רבה פ' ישקני מנשיקות בשם רבנן: הדיבור עצמו היה חוזר על כל אחד ואחד מישראל ואומר כך וכך מצות יש בי, כך וכך גזרות, כך וכך עונשין ודינין יש בי מקובלני עליך, כאלקולאון בן הדימה. וכן על הכתוב תורי זהב נעשה לך עם נקודות הכסף: תורי זהב, זה התורה שלמוד אלקולאון בדעתו של הקב"ה, עם נקודות הכסף רב כהנא אמר אלו האותיות ר' אחא אמר אלו התיבות. דבר אחר תורי זהב זה הכתב עם נקודות הכסף זה כן הסרגל. והנה הרבה דברים נאמרו לפרש מה זה אלקולאון בן הדימה? ואמר בעל ערך מילין בערך זה להגיה אָרַאקוּלוּם מאַנטייאַמ Oraculum Manteima כלומר נביאות בלשון רומי (Oraculum) ובלשון יוני manteima. וזה קשה כי תרתי למה לי? ועוד אמר הגאון הזה כי ממדרש זה מבורר שבימיהם לא היו עוד נקודות שלנו רשומות בכתבי קודש

כי אם כן המקום שדרשו תורי זהב זה הכתב, ונקודות הכסף זה הסרגל טוב יותר היה להם לפתור נקודות, נקודות ממש כלומר נקודות שלנו למקרא התנועות — וגם זה כתבו כבר החכמים לונץ ושד"ל כמבואר שם בסוף ספר, אכן לדעתי לא יתכן כלל הוכחה זו כי (א) אם גם נודה שלא נהגו עוד נקודות שלנו הלא ספרי פ' בהעלתך מבואר ובמנחות פ"ח: ופסקי תוס' שם שעזרא נקד כמה אותיות, ועיין ב"מ פ"ז. וסנהדרין מ"ד ופסחים ל"ג: ב"ר פס"ח וס"מ, וא"כ שוב אפשר לפתור לשון נקודות על נקודות שנקד עזרא? ועוד הכתב והסרגל נוהגים בכתיבת ספר תורה לקרות בו בציבור, אבל נקודות שלנו לא באו מעולם לתוך ספר תורה אם גם היו להם למורשה בשאר כתבים וספרים. מעתה ראוי לדרוש לשון נקודות שבשיר השירים על הסרגל הנהוג בספר תורה אבל לא על הנקודות? ועוד אותיות של זהב פסולות בס"ת? אולם אמיתת ענין זה בכלל נראה לבאר על דרך אחד והוא: נודע לכל קורא בספרי עמים שהקדמונים באומות יחסו ליסוד הכתב והלשון וכל החכמות אל איש אחד ששמו הערמעס או טויט ואמרו שזה הערמעס הוא בן אלילה אחת שנקראת מַיַא (ארץ) ונקרא ג"כ הערמעס קיליאוס Cyllius (עיין פונקע) ע"ש מקומו Cyllene ובדברי חז"ל מר = קולים ק' כמו ל' ברוב. והערמעס זה בעצמו נקרא ג"כ מערקור, אליל הסוחרים והגנבים, ואמרו חכמי כולדים בטעמו של דבר כי עניני הדיבור בחכמה נולדו ע"י הסוחרים החוזרים מעיר לעיר ונוסעים בתוך ימים ונהרות, מדברות ויערות ומרחקים ברגלא ושוב, באופן שהמדות והמדעות וכל נמוסיות עם הכתב והטבת השפה בדיבור וחידות, כל זה נשתלם ברוב הימים על ידי הכנענים סוחרי צור באחרונה הרבה, שגלגלו כל הדברים לכל קצוי ארץ וזה נקרא בפי המליצים הערמעס או מערקור מַר = צור ק' כמו ל' וקיליאוס. ונקרא גם Uan להורות שהוא שורש החכמה באופן שנוכל לגרוס או אר = קולואן או אל = קוליאן יען כי אל הוא לידיעה לפעמים כמו בערבי, ובשבת קנ"ו אמרו על כוכב מערקור שהוא ספרא דחמה כאשר הוא ג"כ בספרי הרומיים (ע' ערך אותות השמים) כלומר שהוא יודע כל חכמת השמים והארץ —

ודע עוד כי לאיש הערמעס זה יהיה בן אדם או רוח, או כלל בני אדם כולו, יחסו הקדמונים חכמת מעשה הזהב ומתכת הפשוט ונקראת מלאכת החכמה די לעשות מנחושת וברגל זהב טהור: אבן חכמים (דער שטיין דער וויזען) אשר המציא לעשות זהב, והבאים אחרי הערמעס תלמידיו העוסקים בחכמה זו נקראו אַלכעמיסטען או אַדעפטען. ואמרו המליצים כי דבר זה גופו שהמציא הערמעס הכתב הדיבור והלשון על פי כללים ידועים, נקרא בתאר שטיין דער וויזען, אבן חכמים לפי שהחכמה באמת נחמדה מאוד וטוב לנו מאלפי זהב וכסף, וכל זה משל.

ומעתה קרוב הדבר מאוד שהמדרש רצה להסביר לנו מה זה אמרו רבנן שהדיבור עצמו היה מחזר על כל אחד ואחד מישראל ואומר ומלמד לו דינין ועונשים גזרות ומצות ודרך ארץ? לכן עשה זאת ע"פ חכמת ה"ע ומליצותם ואמר כאַל = קוואַן בן הדי = מה כי אל בערבי כה' בעברי אחד איש או דבר הנודע לכל, ולשון הדי מה הוא הקיצור של דעא מֵאיא

אלילה ממיַמַ = ארץ, בהשחתת המלות ע״ד בית גליא בית כריא ע״א מ״ו ובגלל הדבר הזה יחסו לאלקלואן זה, לומר עליו הכתוב תורי זהב נעשה לך זה התורה שלמד מַוֹקוּיָמָן בדעתו של הקב״ה כלומר למלוא מלאכת הזהב = תורי זהב שהוא אבן הכמים (שטיין דער וויזען) ומה ענייכו? רב כהנא אמר זה האותיות כלומר שלימד תהילה האותיות וזה הוא עיקר אבן חכמים כי האותיות נקרא ג״כ בפי המליצים אבנים יען כי הקדמונים עשו זכרונות לזכור ימי קדם על פי אבנים קטנים, ור׳ אחא אמר: אלה התיבות שהיא הכמה יתרה, ואח״כ הרחיבו עוד להוסיף שחכמה גדולה היא הכתב והסרגל לציין כל דבר לדורות עולמים בדקדוק האותיות התבות והכתב בסרגל למען יעמדו המודעות ימים רבים.

אפם במה שנוגע אל קדימת הנקודות ובעל מסורת המסורה הביא ראיות רבות שאדשות הנה בכל זאת נראה שהיו נקודות וסימני נגינות אחרים מכמו שלנו, ונשתנו רק הצורות ולא עצמות הסימנים אשר המה בהכרה לכל הזמנים כאשר אמרו חז״ל סוף מגילה הקורא בלא נעימה ושונה בלא זמרה עליו הכ׳ אומר גם אני נתתי להם חוקים לא טובים ועיין תוס׳ שם ובמאור עינים פ׳ נ״ט, שהיו לקדמונים סימני נגינות יותר מאשר לנו, ועיין ברכות ס״ב ע״א ברש״י ד״ה מראה בה טעמי תורה שראה קוראים הבאים ממא״י שבקיאים בנגינות. ועיין מדרש קוהלת סדרא תניינא פ׳ טוב שמן, ונשא אהרן את שמותם לפני ד׳ אמר רב ביבי אלו היו חסרים אות אחת לא היו משמשין ר׳ אושעי׳ אמר אפילו נקודה אחת מוכח א״כ שהיו נקודות והפשר שהכוונה על דרך שאמרו בירושלמי חגיגה פ״ב אות הב׳ מראה נקודה שלמעלה ושלמטה כלומר לשון נקודה מורה על חלק מן האות עצמו כמו גג הב׳. ועיין ברכות נ׳ ע״א והנקדנין תופסין אותו על דק ופירשו דייקנים ולדעתי הכוונה על ד׳ שאמרו בירושלמי כתובות פ״ב הט״ב לבי נוקדני כלומר לבי נוקפי מפני שמדקדק במלות — אכן בכל זאת מבואר בגמרא שעזרא תיקן נקודות כמו שהבאתי למעלה ואין ספק שהיו גם שאר סימנים מסוכים בשם מצל שלנו, כי אם לא כן בכל המחלוקות שהיו בין הצדוקים והפרושים למה לא נחלקו מעולם בקריאת התיבות והאותיות? אלא מפני שהיה דבר זה מסומן היטב עיין להלן ערך אם למקרא ואבות דר״נ פ׳ ל״ד, וענין התגין לתייג אותיות שעטנז ג״ץ ולדרוש הנקודה במקום שרבה על הכתב ידוע מן הגמרא.

אם למקרא ואם למסורת

א כבר בארתי למעלה בערך אב ואם טעם למה שקראו חכמים אם ולא אב למקרא ולמסורת ופה אגלה דעתי עוד בדרך אחרת והוא, כי ידוע שכנסת ישראל נקראת אם עיין בבלי ברכות ל״ה: ונ״ד. וירושלמי תענית פ״ג ה״י כנסת ישראל נקראת **אם** וכן **יולדת** והכל תלוי בתורת **אם** והקב״ה נקרא אב, אם כן בהכרח כל איש מישראל חובה עליו לבל יסור מתורת

האם היא מנהגת הבית, ואין ספק שבכלל ישראל הן כמה בחינות שונות זו מזו, ואת אשר חזיתי לי בשורש המחלוקה אם יש להנהיג האומה על פי מקרא או על פי המסורת כלומר אם האם אשר תורה לבניה דרכי מוסר ויראה היא נקראת מסורת או מקרא הוא כך: שתים הנה הסיבות אשר על פיהן תרגיל האם הטובה את בניה ללכת בדרכי חיים, האחת על פי מסורת דברים לדבר על לב בנה סגולת ביתה איך יתנהג בדעת חכמה, והשנית על פי קריאה בחוץ שקוראת בפומבי לכל אדם כי כן הוא ראוי להתנהג. המסורת היא סגולת בנה לבד והמקרא הוא כולל לכל בני אדם; המסורת הוא דרך סגלויי והמקרא דרך כללי, המסורת היא נושא פרטי (אינדיווידועלל, זוביעקטיוו) לעם סגולה, והמקרא הוא נשוא כללי קאָלעקטיוו אונד אָביעקטיוו) יען כי המסורת הוא מכוון לאנשים מיוחדים, והמקרא עם הקריאה בו ברבים לכלל בני אדם ויש בו מומש כי מציאותו מחייבת להנהגת העולם; ואעפ"כ אין בפרט אלא מה שבכלל כידוע. לפי זה הדבר ברור כי אם אמרו חכמים יש אם למסורת הכוונה שראוי להשגיח באותיות ומילות המסורות לפי טבע סגולת יהודים לבד בכל דבר שבקדושה! אבל אם אמרו יש אם למקרא, הכוונה שיש להשגיח ג"כ על קריאת הכלל בני אדם כי מה שחייבה חכמת בני אדם במין. דוגמא לזה סנהדרין ד' ע"ב ר' יהודה בן תימא אומר יראה כל זכורך יש בה מסורת כאלו נכתב יראה להורות שהבא למקדש הוא דוקא בעל שתי עינים אבל סומא באחת מעיניו הוא פטור מן הראיה מפני שהוא יוצא מן הכלל ואינו נכנס במדת יראה כל זכורך, כי כבד עליו הדרך לבוא באגודה אחת עם כל ישראל חבריו, הכל רואים אותו בשתי עינים והוא רואה אותם בעין אחת ואינו רואה בדרך שנראה. ואם כן יש לנו בזה שתי בחינות, בחינת טבע הפרט נגד הכלל וזה דרך מסורת להוציא מן הכלל את המוכה בעינו. ובהפך שם לא תבשל גדי בחלב אמו, אי אפשר לילך בתר מסורת ולקרוא חֵלֶב ולאסור בישול בחלב ולא בחלב, כי דרך בישול הקרה תורה ואין דרך לבשל בשר בחלב כי אם בשר בחלב לפיכך אמרינן יש אם למקרא כדרך שקוראים כל בני אדם ומיושב בזה קושית תוס' שם ד"ה דרך שהקשו מנלי קדר דנקרא בישול? כי באמת טעם הדבר הוא כי הצדיקים הודו בזה וקראו חלב ולא חֵלֶב ולמה הלא הצדוקים אינם מודים במסורת ויוכלו א"כ להכחיש דין איסור גדי בחלב לגמרי ולומר שרק בחלב נאסר בבישול? אלא משום שיש גם כן אם ושורש למקרא כלומר שגם המקרא בכלל מסורת מסיני וראוי להשגיח עליו בכל מקום ולא נירא פן ניתן מקום לצדוקים לרדות (עיין להלן). מפני שכן תורה האם כנסת ישראל לאסור בשר בחלב שהוא בישול עכו"ם כאשר הבאר במקומו.

ויותר יבואר ענין זה בסוגיא כריתות י"ז ע"ב מי שקובר יש אם למסורת קורא ועשה אחת מכל מִצְוֹת בלשון יחיד וקובר חתיכה אחת ספק חלב ספק שומן ג"כ חייב עליה אשם תלוי דהוי ספק דאורייתא ולאומרא; אבל

מי שסובר יש אם למקרא קורא מִצְוות בל"ר ודוקא אם יש כאן שתי חתיכות, אחת ודאי חלב וכולד איזה ספק, הוא דאמרינן ספק דאורייתא לחומר' ודבר זה הוא כספר החתום וכחידה בלא פתרון? אולם טעם הדבר מובן היטב ע"פ מה שהקדמתי כי מכבר נודע שיש מחלוקת אם המצות הנה הכרחיות בטבע חכמה עליונה (אָביעקטין נָטהוועגדיג) לפי מה שהדבר נברא בטבע, או המצות הנה רק נושאיית (זוביעקטין) לצרף בהם את הבריות ולא אכפת להקב"ה אם השוחט מן הצואר או מן העורף והנה אם נאמר המצות הנה הכרחיות בנשוא, הדין נותן שיהיה ספק דאורייתא גם אם לא נקבע איסורא לחומרא, כי הספק הוא בדבר האיסור עצמו והאיסור הוא איסור חפצא ולא איסור גברא לבד; אבל אם נאמר האיסורים המה איסורי גברא ולא חפציים א"כ הדין נותן שיהיה הספק לקולא כי לא אסרה התורה רק הודאי לצרף הבריות ולא ספק, כי רק במקום שיש לירא שהאיסור מזיק לנפש (אָביעקטין) אז שייך לאסור מחשש ספק שמא יזיק, אבל אם אינו מזיק רק הוא מחויב ומונהג לתכלית צירוף הבריות בדרך ארץ, הספק לקולא ורק במקום שיש קביעות איסור וחזקה שייך לאסוּר.

ולפיכך הדבר נכון מאוד מי שאוסר ספק חתיכה אחת סובר יש אם למסורת וקריון מצות להורות שיש בנשוא האיסור איסור חפץ לפי טבע האדם בישראל ומזיק זה להורות שיש בנשוא האיסור איסור חפץ לפי טבע האדם בישראל ומזיק זה לנפש הקדושה; אבל הסובר חתיכה אחת ושתי חתיכות דוקא, הוא סובר יש אם למקרא כלומר אנו הולכין אחר הקריאה הכללית ואין במצות סגולה פרטית מוכרחת בטבע כי אם להבדל האומה. אולם בכ"ז הכל לפי המצוה והאיסור חובה, או מצוה או קדושה עיין להלן. תבין בזה ליישב כמה שאלות המורות ד"נ ר' שמעון סובר בסנהדרין שם יש אם למקרא בסוכה ו' ע"ב ובאמה העבריה קידושין י"ח: סובר יש אם למקרא ויש אם למסורת? (עיין תוס' שם).

יען כי להצריך ד' דפנות לסוכה הוא דבר המוסכם בשכל הכלל, שאין דירה בלא ד' דפנות, וזה דבר שהצדוקים מודים בו ומן ההכרח הוא לחכמי המסורת לדקדק בכגון זה על פשט המקרא. אבל בענין הספקות שהצדוקים הולכים בספק לקולא כמו הכותים נדה ל"ב: לכן הוכרחו בעלי המסורת לדקדק במסורת יותר כדי לאסור הספק. והכלל בזה כי בין למקרא ובין למסורת יש אם מניקה טעם ודעת. ועיין בספר המאירי שבת ס"ה על מה שאמר" אביי תניד אמרה לי אֵם שכל השיחות של כשפים וכזבים מקורם מן המינקת המספרת לתינוק ואם כן כנגד זה מן ההכרח שאם האמת תלמוד דעת ויראה. ויש אם כן הפרש שהצדוקים אין להם "רק אם למקרא ללמד הצלחת הנפש הגופאית והפרושים. בחרו באם המסורת "גם כן להכרח נשוא האמתי ויש מזה ראיה כאמנה שהיו "סימני נקודות ניכרים לחכמים כי אם לא כן לא נמצא דבר שהצדוקים מודים בו כי בקל יבחרו לפרש הכתובים כשיטתם.

ב אחר הדברים האלה נקל לנו לעמוד על שורש ההבדל, שבין בני מקרא

המה הצדוקים בבית שני והקראים שבזמננו מתורת ענן ושאול, ובין בני מסורת המה הפרושים והרבנים. הצדוקים והקראים מחזיקים בכתוב, ואומרים **אם למקרא** העיקר והוא המקרא. והפרושים והרבנים אומרים לפעמים יש **אם למקרא** ולפעמים **יש אם למסורת**, והיסוד אשר עליו נבנית המחלוקת היא כך.

דע שאם אתה תרצה לעמוד על בירור דברי ראשונים, ומקור כאמן למנהגי ישראל ראוי להשגיח ולחקור על מנהג וטיב אחרונים, כי כמו שמתוק הפרי יכיר טבע האילן ושורשו כן מתוך הדורות האחרונים ניכרו דורות ראשונים וסדרי עניניהם, והנה ידענו מן הכוזרי*) ושאר חכמים שהקראים שילאו בימי ר' יהודה הגאון בערך ת"ק לאלף החמישי המה באי כח הצדוקים שבימי בית שני ושארית פליטתם. והנה ידענו ג"כ שהעיקר הגדול של הקראים הוא להבין בתורה על פי שלשה אלה הכתב והעתקה וההקש, כלומר המקרא והמשמע מפי זקנים והתקש בשכל. ואצל הרבנים גם כן יש שלשה עיקרים במגילה ירושלמי פ"א ה"א: הכל בכתב מיד ד' עלי השכיל הכל בכתב זה המסורת מיד ד' זה רוח הקודש עלי השכיל זה הדרשה, אם כן במקום כתב והעתקה והיקש יש לרבנים מסורת רוח הקודש ודרשה וההפרש אם כן הוא, כי הצדוקים קוראים התורה בשם כתב והרבנים בשם מסורת, והטעם כי הרבנים מחשיבים יותר את המסורת מן הכתב, ולא ירצו שישלוט האות על השכל כי אם השכל ישלוט על האות והכתב וכפי אשר יורה השכל שכן היה הקבלה והמסורת ישתדלו למצוא רמז בכתב ולהכריע הכתב תחת השכל; כי השכל קודם בזמן ובמעלה מן הכתב כאשר הראש הוא מעולה ונעלה מן העין החושי; אבל הצדוקים מכניעים השכל תחת הכתב ומעלים החוש הרואה הכתב יותר מן השכל, לפיכך תראה לרוב קרא דחיק ומוקי אנפשי' והכריע השכל שלא כפשטות הכתוב עד שלפעמים אמרו **אל** תקרי כך אלא כך אפילו לדינא כמו אל תקרי הדר אלא אידור**) סוכה ל"ה א', אל תקרי שלש אלא שלים ר"ה י"ג ע"ב, אל תקרי ישלמנה אלא ישלימנה ב"ק י' ב' וכן תקרי בי אורסה תמור ארוסה כתובות ל"ח: קרי

---

*) עיין כוזרי מ"ג סי' ס"ה וקורות הקראים מן פירסט. אפס הרב שי"ר כ"ח ה' לד 204 מיחס לאת הקראים למחלוקת מאמני קָרְמַן בשעה שגברו הסרעין על כת השונין בעלי מקרא על בעלי קבלה ואעפ"כ נראה שלא מלבו הוציא ענן שיטתו ' החדשה אלא נרעת מאחרת נושנת היא, ורק בזאת הטיבו הקראים מן הצדוקים שמאמינים במשיח ותה"מ.

**) תמיהה לו על הגאון ע"מ ע' אתרוג שכ' שלא מצינו אל תקרי לדינא רק זה ולא כן הוא. וראיתי לציין פה מה שמובא בספרי פ' וזאת הברכה ר' אליעזר בן יעקב אומר: אל תהי קורא ולא נס לחה אלא ולא נס לחה עכשיו כל הנוגע בבשרו של משה לחה פורחת אילך ואילך וראיתי פירושים דחוקים על זה עלמו מספר; אכן לדעתי הכוונה פשוטה עד"ז: יש לנו שני שרשים למלת נס, שורש נסס ענינו חולשה ורפיון טווינדזוכט כמו כמסום נוסס ישעיה י' י"ח בסורי נסים וכן ביוני nosos קראנק ושורש נוס ענינו פֿליהען פריחה והנה מן נסס העבר נס בפתח ומן נוס העבר נס בקמץ וזה אומר כאלו אל תקרי ולא נס שפירושו פריחה כי אם ולא נס ענינו שלא היו' חולה כי הלחה פורחת באמת בבשרו של משה רבנו השוי לכל דבר.

בי' תשכיב תמור תשכב כריתות ג'. וכן הרבה. וכפאו את הכתוב להודות שאין הבכור דוקא מיבם נקרא על שם אחיו יבמות כ"ד. וכן הכריחו את הכתוב ומזה מי הנדה יכבס בגדיו שהכוונה הוא נושא שיעור הזאה ולא מזה. טעם לחפשיות השליטה הלזו הוא מפני שתלו בטחונם במסורת השכל הראשון על פי טעם וסברה וידעו כי הסברה והשכל מחייבים שיהיה הדין כן וככה הוא המסורת ישנה כאשר קבעו הרוב וכאשר שמעו וקבלו הרוב מקבלים, לפיכך סמכו אל המסורת גם תנאי שני רוח הקודש להורות כי רוח הקודש יורה איך לפרש הכתובים ולהסכים המקרא עם המסורת מכבר בשכל. והתנאי השלישי הוא הדרשה היינו לדרוש אפילו בדרך הרחוק מן פשטות הכתובים אם רק יש קישור לשכל ברעיון ולמצוא סמך בכתוב על דרך המסורת, ולחדש מן השכן חידושי תורה כצורך הזמן והשעה. כמו שמצינו הרבה קרא אסמכתא ודרש כלומר חקרו ודרשו מושכלות שניות מן הראשונות ע"פ מקרה שקרה שמצאו כתוב מה, כי כן היה המנהג בכל דבר ספק לפתוח ספר ולחפש סימן מה איך לדרוש, כמו שמצינו האיר ד' את עיני ר' יוסי ומצא מקרא ב"ר פ' ע"ו, ואמרו על הרוב שאמרו את התינוק על הפסוק ובזה ידעו סימן — אפס הכל ע"ד המקובל בשכל המעשה, לפיכך תראה מה שאמר ר' יוסי יבמות ק"ט: כל האומר אין לו תורה אין לו תורה וכן כל האומר אין לו אלא תורה אפילו תורה אין לו, או אין לו רק תורה, וזה נחשב לתוקע עצמו לדבר הלכה יען נאמר ולמדתם ועשיתם, כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כלומר מי שמתנהג מנהג הצדוקים שלא להשגיח רק על תורה, ותוקע עצמו לחדש הלכה שאין לה התלות בשכל המעשה אין זה תורה ואין זה הלכה, כי עיקר התורה והלימוד הוא ע"פ סיוע שכל המעשה (פראקטישע פערנונפט), כמו שראינו נוהגים הראשונים בפועל. וזה המכוון במה שאמרו כל שישנו בעשייה ישנו בלימוד, ד"מ מה שהצדוקים אומרים ועשיתם לו כאשר זמם וכל שכן כאשר עשה, ואם נהרג הנידון אז נהרגו העדים אבל לא על המחשבה והזיומם, והפרושים חולקים על זה, הנה נראה שהצדוקים לא יצאו ידי חובת שכל המעשה, (מכות ה'): כי שכל המעשה יגזור להחמיר יותר בדבר המביא לידי החטא מבחטא גופא, כי אם כבר נעשה הרשע אם כן מה מועיל לחוטא, ומה יועיל זאת להבא, כי אם דוקא אחר שנהרג הנידון יהרגו העדים, אם כן לא יועיל זה להזהיר את העם שלא יעידו עדות שקר, כי אם יחם לבבם לנקום נקם מאויב ושונא יאמרו תמות נפשי עם פלשתים, ועדיין יעידו עדות שקר כדי להרג את השונא. ועוד פשע אחרת יפשע הקרוב לנהרג, כי לא ישקוט ולא ינוח לעולם עד שגם הוא יחפש אחר עדים שקרים להרוג את העדים באופן בלתי צודק; אבל אם הדין שרק אם לא נהרג הנידון ורק על הזמינה והמחשב נהרגו העדים, ולא אם כבר נהרג הנידון, אז מגילא ישמרו העדים מאוד מאוד ויזהרו מלהעיד דבר שמסכנים עצמם ולא לשונאם הנידון, וכן אי אפשר עוד שקרובי הנידון לנקום נקם, כי לא יחם לבבם, יען כי הנידון קיים בחיים עוד, ואין לקרוביו פנאי לחפש אחר עדים שקרים להזים רק בשעה קלה

בעוד שהב"ד עוסקים בדין, ולשעה קלה כזו אין לחוש שימלא בנקל עדים שקרים, וזה לדעתי טעם האמיתי על הלכה זו, ותמיה לי שלא עמדו החוקרים על זה — מזה תדין על כל הלכות שנראות מפליאות ומכחישות חוש השכל, כי עמוק עמוק הוא שכל המסורת ולכל דבר יש טעם הגון במעמקי הדעת והחכמה.

וכן במה שאמרו הצדוקים עין תחת עין ממש וכן וקצותה את כפה ממש אין שכל המעשה מסכים כמו שאמרו ב"ק פ"ד. כי אם כן אפשר שימות הנידון ומי יוכל לכוין שלא יזיק יותר מן העין על ידי העונש, לפיכך שערו חכמים ע"פ מסורת שכל המעשה שודאי הכוונה ממון, והתורה הוצרכה לכתוב עין תחת עין כדי שלא יאמר העשיר יש לי ממון רב ומה אכפת לי אני אכה את עין שונאי ואשלם לו; לכן עבור זה החכימה התורה לכתוב כפשוטו שאם יעשה אדם במזיד יענש כפשוטו של מקרא. וכן בכל ענינים דרך הצדוקים והקראים להשגיח יותר על שכל העיון (מוזן דיא טהעארעטיטע פערנונפט) והאומר הקראי אין לו אלא תורה כלומר רק תורה בלא שכל מעשה (נור טהעאריע) והמקרא הוא עיקר לפיכך גם תורה אין לו — כי רק מי שיש במעשה יש בלימוד, ויען שראו הפרושים כי האבות מסרו להם סדרי שכל המעשה כאשר אפשר לקיים בעולם החומרי עם התורה לפיכך גזרו שהתורה עיקרה השכל ולא האות והכתב והמקרא רק כפי ההכרח באופן שלפעמים יש מקום למקרא ופעמים למסורת ופעמים לשניהם יחד.

ג בעבור זה תראה עוד הפרש שני והוא כי הקראים אומרים שעיקר הכתב היה מנוקד וספרי תורה ראוים להיות נקודים בניקוד וטעמים כי בלא ניקוד וטעמים לא נתנה אלהינו על כי מכתב אלהים חרות על הלוחות ככה היו מלאים בכתיבתם בניקוד וטעמים, ולא חסרים מנוקדם וטעמם, ומאדם (הראשון) נתנו האותיות והלשון והניקוד והטעמים. אם כן ודאי הצדוקים גם כן כך שיטתם (עיין אשכול הכופר סי' 173 וקורות הקראים מן פירסט צד 179). וזה ממש יש אם למקרא, משא"כ הרבנים הגם שגם המה צריכים אל ציונים ונקודות אבל בכל זאת אמרו כי לא נתנו לכתוב בספר ולא נתנו בתאר זה מסיני רק זה הוא דבר המסור לחכמי כל דור ודור כמו שהשיב הגאון ר' נטרנאי עיין כרם חמד ג' צד 200 ופירסט שם: ושאלתם אם אסור לנקוד ספר תורה? ספר תורה שניתן למשה בסיני לא שמענו בו ניקוד ולא ניתן הניקוד בסיני, כי חכמים ציינוהו לסימן ואסור לנו להוסיף מדעתנו פן נעבור על בל תוסיף, לפיכך אין נוקדים ספר תורה. לדעתי הוא זה עיקר המחלוקה שהצדוקים אמרו יש אם למקרא ולא למסורת והרבנים עיקר אם למסורת ויש ג"כ אם למקרא כשיעור חכמים בשכל.

ד ודע כי שם בסנהדרין ד'. אמר ר' יהודה בן רועץ תחילה לקרוא וטמאה שבעים ואחר שהלכו התלמידים חזר אחריהם ואמר אליהם שְׁבוּעַיִם קרינן

ויש אם למקרא ומתחילה הולך להשיב בדרך קבלה, טמא וטהר בזכר

וטמא וטהר בנקבה מה כשטהר בזכר טהר בנקבה כפלים, אף כשטימא בזכר טימא בנקבה כפלים. ומכח היקש זה הוכיח שיש לקרות שבועים ואח״כ אמר לא צריכתו להוכחה זו כי קרינן שבועים ויש אם למקרא. וזה צריך ביאור למה זה הוכיח ר׳ יהודה ב״ר תחילה בדרך סברא שבהכרח קרינן שבועיים ואח״כ אמר שאין צורך כלל למוכיח ומתוכו, רק אפילו לא היתה הוכחה זו אפ״ה קרינן שבועיים, ומפני שקרינן כן הלא היה יכול תחילה להשיב תשובה פשוטה זו? ונראה שהיו להם סימנים לקריאה שהסתירו, ובעבור שהיו התלמידים אצל הרב ר״י לא רצה לראות בכתבי סתרים של סימנים אלו, ואחר לכתם עיין וראה שכן נקוד שבועיים וע״כ חזר אחריהם וגילה להם סוד זה שבאמת יש לילך אחר המקרא. וטעם דבר זה נראה לי כך, מי שסובר יש אם למסורת כוונתו שרק אם המסורת מה שמסרו לנו איש מפי איש ממשה היא רצויה להוציא תולדת״ הדין. אבל לא המקרא מפני שיראו פן ימלאו הצדוקים שאצלם המקרא עיקר ומקום לבדות כאשר נשמרו בזה הרבה שלא ליתן מקום לצדוקים לבדות עיין יומא מ׳ ע״ב. לפיכך הלכו אחר המסורת ואמרו שאין אם למקרא להוציא תולדות כמו שעושים הצדוקים, ובעבור זה אפשר ״הסתירו ג״כ סימני הקריאה והניקוד. אבל אעפ״כ במקום הצורך לילך אחר פשוטו של מקרא הודו אל האמת ואמרו כך קרינן ויש גם כן אם למקרא, כי לפעמים יש כח למקרא להיות כאם ולולדת בנים בדין. ובזה״ נבין ליישב כמה שאלות.

(א) ראינו קידושין י״ח שר׳ אליעזר סובר יש אם למסורת ודורש בבגדו בה כיון שבגד האב ומכר את בתו לשפחות שוב״ לא יוכל למוכרה, ״אבל לא דרש ״בביגדו בה כמו המקרא להורות שאף אם פירש טליתו עליה, כלומר אחר ״שנמסרה לאישות שוב לא יוכל למוכרה כמו שדרש ר׳ עקיבא מפני שר׳ אליעזר לא אמר מעולם דבר שלא שמע מרבו יומא ס״ו: וסוכה כ״ח לפיכך לא נטה מן המסורת לעולם. ואנחנו רואים בבכורות ל״ד ע״א כשרוצה הש״ס לומר ר׳ אליעזר סובר ואני נתתי לכם משמרת תרומותי, בשתי תרומות הכ׳ מדבר, שואל הש״ס דזה אי אפשר, שהרי ר׳ אליעזר־ סובר יש אם למסורת ולכן מסיק שם דבאמת ר״א אינו מפרש תרומותי בדרך המקרא, אבל ר׳ שמעון סובר שניהם יחד יש אם למקרא ויש אם־ למסורת במקום שאין סתירה, קידושין שם, וכן ר״ע עיין רש״י קידושין שם ותוס׳, וכן בפסחים ל״ח בלחם עוני, מפני שר״ש ור״ע התנהגו לחדש דברים שלא שמעו מפי רבם, וחלקו כבוד למקרא במקום שאפשר ובמדה נכונה לקיים ג״כ המסורת. (ב) הקשו התוס׳ סנהדרין ד׳ ע״א וש״מ דלמה לא סבר ר׳ עקיבא ג״כ שתיהם אם למקרא ואם למסורת גבי בבגדו בה כמו שדורש אצל לחם עוני? וכן למה פסלינן לכ״ע סוכה תחת סוכה מדכתיב בסכת בלא ויו סוכה ט׳ ע״ב, ולא אמרינן יש אם למקרא? ועוד בסוכה ל״ב ע״א אמרו מדכתיב כפת בלא ו׳ די בלולב אחד ולמה? כל זה לא קשה מידי כי בכל אלה היה להם מסורת ולא רצו לילך אחר המקרא לסתור המסורת, ד״מ בלולב ידעו כ״ע שדי בלולב אחד, וכן בסוכה שתחת סוכה שהיא פסולה. וכן היה לו לר״ע מסורת שהאב מוכר

את בתו אחר שפחות, לפיכך לא רצה לילך אחר מסורת אחר כי לשון מסורת הוא כמו שפירושו בכל מקום קבלה שמסרו אחרים, וכאשר אמר ר׳ עקיבא אבות פ״ג מסורת סייג לתורה כלומר ע״י המסורת אבות יש סייג לצדוקים שפותרין את התורה כפי רצונם אחר המקרא. ועיין יומא ד׳ ע״ב משה מסר לאהרן כל שבעה, וכן מוסרין שני ת״ח לכ״ג כל שבעה, ומציני יומא י״ד. שסתרו מגם את פשוטו של מקרא מפני המסורת כי מה שכתוב בפרה אדומה ומזה מי הנדה יכבס בגדיו אמרו שהכוונה על הנושא ולא על המזה. וכן ענין בבגדו בה הוא מגם סותר פשוטו של מקרא, כי במקרא כתוב בבגדו ולא׳ מציני מקור בדרך זה וע״כ הכוונה לשון בגד כלומר שכבר שלט עליה וקנאה בבגדו, כדרך שקנו על ידי קנין סודר וזה מכוון בלשון אונקלוס במשלטיה בה שהגין עליה בבגדו. והכלל בזה כי העיקר היה אצל בעלי תורה שבע״פ לתפוש בכלל אם למסורת להוציא תולדות רק כפי המסורת בדינים והלכות, ואף שאין מקרא יוצא מידי פשוטו הוכרחו להכריע המקרא הפשוט לפעמים כנגד הצדוקים; אבל במקום שלא מצאו סתירה למסורת אמרו יש אם למקרא, כלומר שגם למקרא יש כח להוליד דינים ועיין יומא ע״א, ע״א: כל הפרשה כולה נאמרה על הסדר חוץ מן פסוק זה ואילך מפני הקבלה (גמירי) שעשרה קידושין וחמש טבילות יש, ולבסוף הקשו מאי חזית דשבקת קראי שבק מתניתין ונתנו טעם מדוע הוכרחו לשבש את המקרא, מבואר מזה שגדול כח המסורת, עד שבעבורה שבשו את המקרא וזה מפני שמעשה רב, ויען כי נודע להם שהמסורת נעשה ונגמר הדין הלכה למעשה, לא רצו לתת אוזן קשבת לפשטות המקרא ע״ד שאמרו אם יבוא אליהו ויאמר אין חולצין בסנדל אין שומעין לו שכבר נהגו יבמות ק״ב. וזה עיקר טעם להחזיק במסורת כדי שלא לנטות מתורת האם כמש״כ אל תטוש תורת אמך, רק בכונה דברים שלא היה להם מסורת אז פסקו אם למקרא.

לסיום אעיר עוד פה על מה שהעיר בעל ערך מילין ״ע׳ מֵם שמה שאמרו במדרש שיר שם לדרוש על נקודות הכסף זה שיר השירים מלה חתומה ומלה מסיימת? הכוונה עם חתומה ומסיימת על מיני נקודות שמלייכים להתום הכתוב ולפיכך דרשו זה על נקודות הכסף שהן אותן נקודות לחתימה, ואני תמה איזה ייחוס יש לנקודות כאלה עם המילות שיר השירים? אולם אמיתת הפירוש הוא כך: המדרש רוצה לפרש מה הוא שיר השירים ולפיכך אמר מלה חתומה ומלה מסיימת כלומר שיר הוא חתום ואינו ידוע איזה שיר, לפיכך מילת השירים הוא מסיימת, ומלייכת איזה שיר היינו שיר השירים וזה בנקודות הכסף כלומר ציון לפרש את הכוסף ביאור ופירוש וזה ברור למבין כי לשון מסיימת היא כמו מבררת כנודע.

ה עוד יש הבדל שלישי והוא כי הקראים והצדוקים יאמרו כי הנביאים והכתובים בכלל תורה, ואמרו (בספר אשכול 173) מדות התורה והם תורה נביאים וכתובים שמשלשתם נקראו תורה, ככתוב ולא שמענו בקול ד׳ אלהינו ללכת בתורותיו אשר נתן לפנינו ביד עבדיו הנביאים, ועליהם

אמר החכם מכל אדם הלא כתבתי לך שלשים במועצות ודעת וקראו את הנביאים **אשלמתא***) או קיום התורה שילום התורה (קונטרס המסורת צד 30 עיין פירסט שם) אבל הרבנים הגם שלרוב למדו דברי תורה מן הנביאים וקראום גם תורה ומקרא, בכל זאת לקחו לכלל דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן ב"ק ב': חגיגה י' ב' ויבואר במ"א ברחבה.

ועוד תראה דבר נפלא בר"ה במסכת דף ל"ב א' בפסוקי מלכיות זכרונות ושופרות יש ומשלים בנביא, ר' יוסי אומר אם השלים בתורה יצא, ופירשו בגמרא שמצוה לכתחילה להשלים בתורה ולא נאמר טעם? ולדעתי הטעם כדי להתנגד לצדוקים שהחשיבו הנביא לאשלמתא לכן יאמרו הרבנים כי התורה בעצמה שלמה בלא נביאים. וכמו שאמרו נדרים כ"ב: שאלמלא לא חטאו ישראל לא ניתן להם רק חמשה חומשי תורה וס' יהושע. ואמר ר' יוחנן תענית ט'. ליכא מידי דכתיבי בנביאים וכתובים דלא רמיזי באורייתא, לפי שהתורה שלמה נתנה. ובמדרש קהלת פ' ונתתי את לבי לדרוש מבואר שדי ללמוד חמשה חומשי תורה ולא יותר ויבואר במ"א.

ודע כי מחכמי זמנינו כמו גרעטץ ופירסט יאמרו שבן אשר ובן נפתלי (ועיין רמב"ם ה' ס"ת פ"ח ה"ד) היו קראים והם המה בעלי ניקוד וחשובים בעיני רבנים ג"כ, ויאמר פירסט לזה ראיה ממה שכתוב בקונטרס המסורת צ' 30 בשם בן אשר: ג' כללים ראשים כדמות הקראים שהבאנו למעלה, כל הכתוב והבטוי והמוקש דומה לכתב קודש, ולשון הבטוי הוא כמו העתקה (מביטוי שפתים?) ואפשר לדעתי שהוא הבעת השכל ברוח הקודש כמו חזון, וההיקש הוא הדרש. ועיין לחכם פירסט קורות הקראים 179.

כללו של דבר לדעתי ראוי לומר על הבדלים אלו כל מקום שאתה מוצא שני מקראות אחד מקיים עצמו ומקיים את חברו, ואחד מקיים עצמו ומבטל את חברו מניחין זה שמקיים עצמו ומבטל את חברו ותופסין זה שמקיים עצמו ומקיים חברו. זבחים ס"ג: סוטה י"ד. ככה נאמר על מחלוקת הפרושים וקראים מאז; הצדוקים והקראים מקיימים עצמם ומבטלים את חברם כי לא יאמינו בקבלה מעשה, ורק אם לפשטות המקרא הוא העיקר, והפרושים מקיימים עצמם ומקיימים אחרים כי הם יאמרו יש אם למסורת וגם למקרא, הכל כפי היאות לתכלית קיום התורה במעשה והכשרון בשכל לפיכך הדין עם הפרושים.

הצדוקים לא נהגו מאז להסתיר הנקודות מן הכתב, כפי מה שהבאתי למעלה בשם הקראים. והפרושים לא ינקדו הספר התורה גם היום, לרמוז

---

*) לדעתי אפשר שלשון אשלמתא מורה לשלול תורה שבע"פ כלומר מעתה אין צורך עוד למסורת חכמים כי כתבי קודש שלמים הם ע"ד מה שקראו מאמיני מחמד את ההולכים בשיטת עלי ונוטים מן המסורת של הסונין בשם אמַטוֹעאין מושלמים עיין כ"ח ה' צד 204. אכן מה שהביא שם לראי' מה שאמר יהודי אחד (עבד אלה אבן סבא) שכן הוא אצל היהודים שאינו ראוי לנהוג כבוד רק ביהושע בן נון ולא לנביאים אחריו, כי זה תורת הקראים, אין ראיה שהרי גם בגמרא מצינו שחלקו כבוד ליהושע בן נון נדרים כ"ב: חולין קכ"ד. ויבמות מ"ה, א' ולא דוקא הכותים ואלדד הדני כאשר יבואר במ"א.

שכשם שהנקודה היא חיי האות ולא תראה בחוש רק בשכל, כך בתורה יש חוש הראות באותיות הכתובות, ולמעלה מזה חוש השכל הנסתר אשר בו תלוים חיי הנפש התורניית. הצדוקים לא נשמרו מלהסתיר שם המפורש או להתנהג בקדושה בשם המפורש ולהזהר בקריאתו בד' אותיות, כמבואר במַסכאגע ח"ב ספר ב' ע"ז*), אבל הפרושים נוהגים קדושה בשם בן ד', ומורים בזה שהשם הזה יש בו סוד הויה יתברך, וכי יש עולם השכל הבלתי תלוי בעולם החומרי. ומטעם זה באמת יש אמנה בפרושים בעולם הבא ותחייה, ולא בצדוקים שאין להם עולם רק אחד ולא עולם השכלים קיים לעולם. באופן שזה גופא מה שמאמינים הפרושים בקבלה מסורת בשכל, נוסף על אמונתם בהוית הנפש השכלית הנעלמת מן החושים. וזה לדעתי כוונת סיום המשנה סוף ס' טהרות עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק **ש"י עולמות** שנאמר להנחיל אוהבי יש, כלומר לצדיקים יתגלה בסוף מה שנעלם מהם בש"ס עם הספקות בחיים, והוא ישות השכל שיש לשכל הויה והנפש קיימת גם בלא גוף, והם הם עולמות, הנעלם שיתגלה למונם כולא, וכלהב מתלקחת עומדת הנפש בפני עצמה אחר המותה לחזות בנועם ד'. גם זה הוא הכוונה לדעתי במה שאמרו פסחים ח' וש"מ: האומר סלע זה לצדקה על מנת שיחיה בני, ע"מ שאהי' בן עולם הבא הרי זה צדיק גמור, והקשו התוס' הלא הוא עובד על מנת לקבל שכר? ונראה כי רצו להורות בזה כנגד לצדוקים שאמרו שאין מבוא לעולם השכל, ואין הצלחת עולם הזה תלויה במשמרת המצות לשם שמים, וכן לא יעשו הצדיקים באמת אלא במה שמאמינים שהצדקה תציל ממות, הנה המה צדיקים גמורים באמת ונתקיים בנו צדקתם עומדת לעד דוק ותמצא כי נכון הוא. — גם מטעם זה יכנו הפרושים את עצמם תלמידיו של משה יומא ד'. להורות כי נמשך מעיין הקבלה ממשה עד היום ולא הופסק מעולם, מה שאין כן הצדוקים אשר יפרשו המקרא כפי ראות עיניהם, א"כ כבר הופסק הקיבול מן הרב לתלמיד, ותורת הצדוקים כתורת הקראים שכל משכיל בונה לו במה בפני עצמו וכאשר יגזור שכלו כן יאמין והכתב הוא נמשך מבדיל ביניהם למשה. —

נוסף לזה נמצא עוד הבדל גדול בין הפרושים לצדוקים שהפרושים לא יתנו לכתוב בפרהסיא תורה שבע"פ ורק החילוק של משא ומתן והפלפולים כתבו, אבל השכל הדבוק בחתיכת הכתב מונח בקרן זוית אשר רק הנכנס לפנים יזכה לראות קרניה וכי קרן פני משה אור חכמה של מעלה; אבל הקראים מפרסמים טעמים.

ודע שלדעתי יתכן מאוד שהפרושים היה להם בהסתר הנקודות המורות

*) בשם ר' אריה דע מאָדענא מנהגי הקראים צד 169 והסופר הצרפתי הזה מאריך בחקירה על דבר שורש תורת הקראים, ודעתו כי ממה שמצינו ה"פ פרושים וסופרים משמע שיש חילוק בין פרושים שנוהגים כמסורת וסופרים שהם שורש בני מקרא ועיין אצלי מלת חסיים וסופרים. עכ"פ במה שקוראים הקראים את השם הנכבד ולא כן הפרושים ועוד שהקראים משנים קצת שם זה לבני יודין ווי"ו בנתים יתכן שגם בעבור זה נקראו בשם קראים. —

על מקרא הכתב כאשר רמזתי למעלה, ומה ששואלים ממה ששאל ר' ישמעאל את ר' יהושע ע"א כ"ט ב' גבינות של עכו"ם למה אסרו? והשיאו ר' יהושע לדבר אחר, ואמר לו ישמעאל אחי האיך אתה קורא כי טובים דודיך מיין או כי טובים דודַיִך? והשיב חברו מוכיח עליו לריח שמניך טובים שמוכח שהיו מסופקים בקריאה (עיין ריב"ש סי' רפ"ד שדעתו שהיו נקודות לפניהם). לדעתי בזה יש מליצה נשגבה ונסתרת, דע כי השמן היה אצל חכמים סימן השתיקה והצניעות לפי שאינו מעורב ונוזל בהסתר ונחת. מדרש שיר א' ג' שאין לו בת קול נשמע. אבל היין היה סימן גלות סוד כמאמרם סנהדרין ל"ח. נכנס יין יצא סוד. וכן יש הפרש זה בין איש לאשה, כי האיש הוא נאמן רוח ומכסה דבר ולא כן האשה, לה נתנו תשעה קבין דיבור. — והנה חז"ל אם גזרו גזרה לא גילו הטעם כדי שלא יסמכו חכמים בעיניהם על הטעם ונפלו ברשת השגיאה, ולכן לא אמרו טעם לאיסור גבינות נכרים, וכן לא אמרו הטעם שאסור לקרוא בשבת לאור הנר במשנה שבת י"ב: אבל ר' ישמעאל שם ידע ברייתא בטעמא שמא יטה, ואמר אני אקרא ולא אטה, וקרא והטה אם כן בשעה שבקש ר' ישמעאל מר' יהושע טעם לאיסור הגבינות רמז לו ר"י רמז האיך אתה קורא דודַיִך ואתה מקוה שאני דודך, אגלה הטעם כמו שמטבע היין להוציא סוד וכן כדרך הנשים? או דודיך כלומר אני זכר? (עיין מדרש שיר א' ב' הגרסא משונה מן המשנה מאוד) ובירושלמי סנהדרין פ"א ה"ג דברי סופרים נקראו דודים מיין. אז הבין ר' ישמעאל כי בנפשו שאל ורמז לו טבעו שאי אפשר לגלות סוד לר' ישמעאל כדי שלא יכשל, והשיב תשובה נכונה חברו מוכיח עליו לריח שמניך טובים כלומר אני מכיר סימן טוב בשמן הטוב שיורד על הזקן, זקן דודי הוא ר' יהושע שירצה להסתיר הטעם ממני, כן נראה לי ברור כי אם לא כן הלא מלת טובים מורה על הזכר ובמדרש שם יש כי ר' ישמעאל השיב כן ולא גלה לו ר"י מפני שר' ישמעאל קטן היה. —

גם מה שנקראו איזה חכמי תלמוד בשם הכבוד קראי כמו ר' חנינא תענית כ"ז: ר' אלעזר בן שמעון במדרש ויקרא פ' ל' ר' לוי בן סיסי ואבא חליפא קראוי ב"ב קכ"ג א'.

נראה לי כי אלו חכמים היו בקיאים מאוד בקריאה, והיה להם סימני נקודות בהסתר להבין בכתובים מאוד. אבל מה שנמצא ע"א מ' א' שרב ושמואל ור' יוחנן נקראו תלתא קראי נראה לי שאין הפירוש בעלי מקרא כי לא הודיעו לנו חז"ל זה; רק הטעם מפני שעל ר' יוחנן קרא רבי המקרא, בטרם אצרך בבטן ידעתיך, יומא פ"ב, ב', ורב קרי על שמואל הכתוב כל רז לא אנס לי', ושמואל קרי על רב לא יאונה לצדיק כל און חולין כ"ט. לפיכך נקראו הנך שלשה תלתא קראי. —

עוד אחת אודיעך פה כי לפי המבואר בש"ס ומגילת תענית, נחלקו הצדוקים על הפרושים בי"ג דברים, א' הצדוקים אומרים עין תחת עין כפשוטו והפרושים אומרים ממון. ב' הצדוקים אומרים אין העדים זוממים נהרגין עד שיהרג הנידון והפרושים עד שיגמר הדין (עיין ב"ק פ"ד ומ"ת

ד' ומכות ה': ג'. הצדוקים אומרים הבן והבת שניהם שוין בירושה (ב"ב קט"ו ומ"ת ה' ב'). ד' הצדוקים אומרי' האדון חייב בנזקי העבד ולא בן הפרושים ידים ד' מ"ז ובמ"ת ד' יש הפרש עוד שהיו ביתוסין אומרים ופרשו השמלה ממש וכן וירקה בפניו ממש. ה' הצדוקים אומרים עצרת אחר השבת (מנחות ס"ה ע"א ומ"ת א' ב'). ו' הצדוקים אומרים יחיד מתנדב קרבן תמיד, שם. ז' הצדוקים אינם מודים בניסוך המים בחג, סוכה מ"ח: ח' הצדוקים אומרים שאין חיבוט ערבה דוחה שבת, סוכה מ"ג ב'. ט' הצדוקים אומרים מתקנים מבחוץ ויכניס הקטורת, יומא י"ט ב'. י' הצדוקים אומרים שהסלת של מנחה לכהנים (מ"ת ה' ג'). י"א הצדוקים אומרים פרה אדומה נעשית במעורבי שמש (פרה פ"ג מ"ז). י"ב הצדוקים אינם מודים שכתבי קודש מטמאים הידים (ידים ד' מ"ו). י"ג הצדוקים מטמאים את הניצוק (שם מ"ז) — כל אלה נראה לי נולדו על פי מעשה ויבואר במקומו רק אוסיף פה המחלוקת שלא נזכרה בגמרא והיא היתר נדרים עיין ירושלמי ברכות פ"ז וב"ר פ' מקץ שנראה כי שמעון בן שטח נחלק בזה עם גיסו הצדוקי ינאי מלכא — ועיין רמב"ם סוף ה' שבועות שכל שאינה מודה בהתרת נדרים יש בו שמץ מינות וכוונתו על הקראים ולפיכך לא נשנית נדרים בישיבת ר' יהודה גאון אשר בימיו נתגברו הקראים, עיין שערי צדק סי' קמ"א ובכלבו סי' ס"א. עוד נראה כי נחלקו בשחיטת הפסח בשבת שהפרושים התירו (עיין ע' ארבעה עשר) וענין אשר ע"ש. עוד נראה שהצדוקים היו כופתים הטלה לקרבן תמיד עיין תמיד ל"א ע"ב הגירסא משום דמהלך בחוקי עכו"ם וברמב"ם פ"א מ"ה תמידין ה"י שלא יחקה את אפיקורסים ולא ידע הראב"ד ומה זה ונראה שהכוונה על הצדוקים כאשר יבואר בערך הנ"ל.

אמורין, אימורין.

במשנה זבחים פ"ב מ"ב השוחט את הזבח להקטיר אימוריו או מקצת אימוריו בחוץ, להקטיר אימוריו או מקצת אימוריו למחר, וכן בשאר מקומות השתמשו חז"ל במשנה וגמרא בשם אימורין על החלבים הקרבים על גבי המזבח, ומבלי שנאמר לנו טעם וסברא על קריאת שם זה. וכתב על זה הערוך בערך מר שהוא מלשון האמרת היום כלומר הטוב בבהמה שהוא החלב כמו האמיר לען, ועיין משנה למלך פ"א ממעשה הקרבנות ה"ח. אבל החוקר מהר"ש גייגער (בגליון לשנת תר"ב לד 6 הוצא בערך מילין ערך אימורים) חולק על פירוש זה ומדעתו כי הוא כמו **אמורי הרגל** סוכה. כ"ה ע"ב, שפירשו שם בגמרא על שם מה שנאמר בתורה להקריב ברגלים זבחים ידועים ואמורי רגל הם המה האמורים להקרב ברגל, וכן אמורים סתם הם המה החלבים האמורים להקרב על המזבח. והנה לפי פירוש זה בכלל אימורים סתם לאו דוקא החלבים אלא אף כל האברים ואפילו אברי עולה שכולה כליל יקראו אימורים, והיה קשה לי מדוע קראו חז"ל ברכות פ"א מ"א הקטר

חלבים ואברים כשרין כל הלילה וכן בספ"ב דמגילה, למה לא אמרו סתם האמורים? שאלה זו קשה לי ג"כ על מה שסובר בעל ע"מ שם לפרש האימורים ע"ד לשון יוני אימערָן Ιμειρον כלומר דבר המבוקש וחביב והוא מסכים שם בסוף שאין לחלק בין **אמורי רגל** בלא י' אחר הא' ובין **אימורים**. וקשה א"כ למה לא בחרו חז"ל בכל מקום בזה? אבל במ"ע פָאָלקסלעהרער שנת 1860 חודש יוני לד 227 כתב החכם קריגער כי כולם שגו ברואה, שהיו להם לקרוא בספר אפלטון ואריסטו שהביאו לרוב בדיבורם על הקרבנות שנחלקו לחלקים, וקראו לחלקים פַארטעס partes בלשון יוני מָרִיָן μοριον. וגם על זה אשאל שאלה שאלתי? ועוד למה להם להלוך החולה לאיש זר הלא גם בעברי שם **מריא** מורה על החלב ועיין רש"י חולין כ"ה ב' אימרא לשון כעת במרום תמריא לשון מרידה, (ע"ד וישמן ישורון ויבעט). ועוד מדוע לא ימצא חן בעיניו פירוש הגמרא, כי לדעתי יש למצוא סעד לזה ממה שבסידורי תפילות בשבת וי"ט אומרים אצל פסוקי קרבנות **כאמור**? ועוד את ד' האמרת היום מתרגם אונקלס **חטיבה** אויסלייבנען כמו **חטובות אטון** מצרים, ואם כן למותר נצטרך לבקש עזה מלשון יוני בזה, כי סוף סוף גם בעברי אמר מורה על דבר הנבחר והמבוקש מאוד? ועוד קשה לי מדוע העלימו כל החוקרים האלו מדברי רש"י פסחים ע"א ע"ב במשנה **אמורי ציבור** יוכיח, פי' רש"י קרבנות ציבור האמורים בתורה להקריב כגון תמידין ומוספים ואם כן מבואר שאימורים במשנה הכוונה על שחיטת הקרבנות הקבועים ולאו דוקא על החלקים? ועיין תי"ט ספ"ה מפסחים על קרעו והוציא את אימוריו. —

אכן לדעתי נראה שבעלי גמרא ידעו היטב פירוש המלה על דרך זה: ביוני אומרים על דבר המיוחד להעשות כל יום העמערַן או קַאטַא העמערַן (טעגליך) ועל דבר הנוהג רק ביום מעטַא העמערַן, כי העמערא פירושו יום Ημερα. ואם כן הדבר ברור כי מפני שקרבנות הציבור קבוע להם זמן ואסור להותירם עד הבוקר, וגם שחיטתם ביום, לפיכך נקראים אימורים כלומר מוגבלים ליום ידוע ולכן שפיר קאמרה המשנה להקטיר אימורים למחר יש פיגול, להורות כי בשם אימורים, מוכח היחוד ליום ידוע ומוגבל, וכן לא יתכן לומר הקטר אימורי' (בברכות פ"א) כשר כל הלילה כי אם הקטר חלבים ואברים, כי שם מדובר מן ההקטרה שהיא בלילה. וכן בסוכה כ"ה שפיר קאמר הש"ס על אמורי רגל האמורים להקריב ברגל, מפני שרצו לפרש ענין הפירוש ביוני, בדרך עברי, כי הכוונה אחת היא, אמור ומוגבל ביום ידוע, באופן שנתברר שחכמי ש"ס לא על חינם פרשו דבר בלשון המורגל, גם כי ידעו שהוא בא משפה נכריה, וראוי א"כ להעמיק יותר בדרישת המילים לכבוד חז"ל. כאשר יבואר עוד בע' הבאים ובפרט בע' בוטי אי"ה.

אמר, אמוראי.

בשבת ס"ז ע"א תני תנא בפרק אמוראי קמיה דר' חייא בר אבין והכוונה על פרק ז' וח' בתוספתא שבת שעוסקים בדרכי אמורי להרחיק ישראל מהם. ולשון אמורי מורה על ענין קשה וחזק כמו שאמרו בתוספתא שם בספ"ח.

וכן בב"ר פ' מ"א כשאדם קשה קורים אותו אמורי, ובודאי ידעו כי מלה זו מורה על חוזק ועוז כמו בערבי מֻאמַרַ בעפֿעהלען, מַנפֿיהרען.*) ומזה את ד' האמרת היום וד' האמירך היום להיות לו לעם, לשון חוזק וכח. ואגב אורחא ראוי להתבונן שכבר חלקו בעלי משנה וגמרא את הש"ס לפרקים, ולא כמבקרים האומרים שרבנן סבוראי תקנו הפרקים, ואנו רואים כי גם בתוספתא ידעו לכנות שם לכל פרק, ועיין ר"פ המפקיד דאמר רבא הוה יתיבנא קמיה דרב נחמן ופרקין דהמפקיד הוה. ועיין תענית י"ד ע"א דקתני לה באידך פרקא ובר"ה ל"א ע"ב שית דהאי פרקא. וכן מצינו לפעמים בירושלמי כאשר אבאר אי"ה בערך כתיבת תורה שבע"פ. ועיין ירושלמי עירובין פ"ד סה"א ובבלי ברכות כ"ב: אמר ר' יוסי ב"ח בכולי פרקא הלכה כב"ה.

אמור, אמורא, אומר דבר בשם אומרו.

א הנותן עיניו על שיטת התלמוד בכלל יראה ויבין כי אין שום חילוק בין **אמורא לתנא** בדין קבלת תורה שבע"פ, כי התנאים לא יכלו לחדש דין כנגד הקבלה והוצרכו תמיד להסמיך דבריהם על הראשונים, ועל מעשה שהיה, ועל הלכה למשה מסיני, וכן האמוראים לא יכלו כלל להורות נגד הקבלה. ואם כן אין שום הפרש בין התנאים שנזכרו במשנה ובין האמוראים שנזכרו רק בגמרא, רק הקדימה בזמן ולא הקדימה במעלה. ובאמת גם התנאים נקראו אמוראים בשעה שפירשו ההלכה בדרך סברא, והאמוראים נקראו תנאים בשעה שלא פרשו הדינין, רק למדו משנה בלא טעם וסברא, כמו תני רב יוסף תני רב תחליפא ועיין סוטה כ"ב. התנאים מבלי עולם הם כלומר אותם שלא למדו ואינם לומדים עוד רק המשנה בלא טעם ופלפול, ועוד ביומי ר' פפא בשעה שרצה ר' פפא לדבר עם צורבא מרבנן היודע לפרש טעמי משניות, הביאו לו תנא נגד רצונו, נדה לג: רב שמואל **דתני מתניתא** (ולא בגמרא) ועיין שבת ס"ז תני תנא, על אחרון.

לשון **אמורא** עיקרו פירוש וסברא, כמו היא תני לה בשם תנא שבזמן המשנה מקודם והוא אמר לה כלומר פירש הטעם, חולין ק"ד: ומבואר הדבר יותר בחולין פ"ד ע"ב: דרש רב עילא הסוחט לחולה בשבת חייב

---

*) עיין ערוך ע' אמר, ולא שמע קול כוגם תרגום קול אמוראה.

לכסות אמר רבה (לשומעים) אשתומם קאמר לשמוטי לאמוריה מיניה. רש"י נדחק מאוד בפירוש דברים זרים אבל הכוונה לדעתי הוא כך, רבה היה האמורא של רב עינא לפרש דבריו ברבים להלכה, כי זה הוא בדין האמורא לפסוק פסק דין ע"פ הדורש הגדול ממנו כמו אוקי רב אמורא עליה או קם עליה באמורא יומא כ' וש"מ, רב לא אוקי אמורא מיום טוב לחברו, ביצה ד' א', כלומר האמורא לא הורה ברבים דינים להלכה, לפיכך מפני שרבה אמורא של רב עינא לא מצא דברי הדורש מוסכמים להלכה כמבואר שם בחולין, שלא נשמע זה הדין מדברי ראשונים לכן אמר אשתומם! אני מתפלא לשמוטי לאמורא מיניה שהדורש דורש דברים לסלק מעליו את האמורא מפני שלא אפשר לבאר דבריו בטעם וסברא לפי המקובל.

והנה לשון **אמר** בתלמוד על דינין והלכות הוא כלשון הורה ופוסק או גוזר דין (ענטשליעסן, בעשטיידען) וזה על דרך לשון ערבי ששרש **אמארא** ענינו גוזר וחותך מלותיו לרבים. וזה מלת Emir על נגיד ומצוה, ועיין יחזקאל ע"ז אביך אמורי ואמך חיתית לגנאי כלומר קשה כאמורי ונותן חתיתו בארץ החיים כחיתית, כי במדרש אמרו אין לך קשה כאמורי שהרי אדם קשה קורין לו אמורי — ואעפ"כ אמרו כי אמירה בלשון הקודש מורה על לשון רכה (עיין לעיל ערך אגדה) יתכן מפני כי ביוני שרש זה emeros מורה על נחת ושלוה (לאהם, געלינד) והרבה יש כי"ב שורש אחד מורה על דבר והיפוכו. וחז"ל קראו את הפקיד הממונה ברחם **אמר־כל** שקלים פ"ה מ"ב.

ב והכלל בזה כי כל האומר דברי תורה ברבים יהיה מן התנאים או מן האמוראים אחר המשנה הוכרח ליסד דבריו על דברי ראשונים ולהביא סמוכים מבוררים מן התורה שבכתב או מתורה שבע"פ כפי המקובל, ומאוד דקדקו לומר דבר בשם אומרו, ואמרו כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם אבות פ"ו, כלומר שלפעמים יש חכם אשר הוא שנוא בעיני הבריות, או מושל ושר, ואם יאמר דבר טוב ומועיל לא ישמע, אבל אם איש אחר יאמר בשם השנוא דבר זה שמוצא חן באזני השומע יאמר בפירוש כי הוא זה אשר הורה או קבל דבר זה, אז גם אויביו ישלים אתו, ויהיה לו גאולה, כמו שאמרה אסתר בשם מרדכי דבר שמצא חן בעיני המלך, ונודע ע"ז אהבת מרדכי למלך הפך ממה שמסר המן על מרדכי, כן יוכל כל אומר דבר בשם אומרו לגאול ולהציל את העשוק על לא דבר מן העושקו, אם יאמר בשמו דברים טובים ומועילים ויהיה זה גאולה וחירות לכל עולם המוסרי והמידותי, אשר לרוב משחת תוארו, ומפני שועלים קטנים מחבלים כרמים כי מיניהם שותים ושמותיהם אינם נזכרים — הבט נא וראה מה שאמרו חכמים כל האומר דבר שלא בשם אומרו עובר על לאו (לא תגזול דל כי דל הוא) דבר זה נזכר במגן אברהם סי' קנ"ו ע"ש ועיין שם נדרים פ"ק וכן בילקוט משלי כ"ב מובא זה המאמר ומצויין נדרים פ"א בלדו ועל זה שאל הגאון רי"ף בנודע ביהודה מ"ת סי' כ' חא"ח? והשיב לו בעל נ"ב כי לא מצא מאמר זה בכל מס' נדרים רק,

במדרש תנחומא פ' במדבר. והנה תמיהה גדולה על המגן אברהם למה הוא ציין לסוף פ"א דנדרים שיתכן כי א"ש צדיק כזה לא יביאו לו ספר לחזות בו? ונראה לי כי באמת היה המאמר הזה כתוב בפרק א' דנדרים בש"ס של מ"א והיא ד' ו' ע"ב. כי שם אחר ששאל רבינא מרב אשי: בעל מהו שיעשה שליח לחרטת אשתו? והשיב לו ר"א אי מכנפין אין ואי לא מכנפין לא, כלומר אם ישבו ב"ד כבר יכול להיות הבעל שליח ואם הוא עצמו מושיב ב"ד איננו יכול להיות שליח לחרטת אשתו — מובא אח"כ מאמר אחד בזה הלשון: אמר ר' שמעון בר זביד אמר ר' יצחק בן טבלא אמר ר' חייא אריכא, דבי ר' אחא אמר ר' זירא אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא אמר ר' יהודה בר אילעי מאי דכתיב וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה אלו בני אדם שיראים להוציא שם שמים לבטלה. והנה חשב שם שמונה אומרים על מאמר קטן וזה תימה וזר? ועוד כי הסדר הזה לא יתכן כלל כי ר' חייא אריכא היה קודם ר' זירא ור' אלעזר ואיך אפשר שר' חייא אריכא אומר דבר בשם ר' זירא האחרון? אולם באמת נראה ברור כי היה כתוב כאן באמצע מאמר אחר אשר אמר ר' חייא אריכא בשם דבי ר' אחא, ואח"כ סדרו מאמר ר' זירא בשם ר' אלעזר ב"ר חנינא. וע"כ חובה עלינו לחקור איזה מאמר היה כתוב? אין ספק שמאמר זה: כל האומר דבר שלא בשם אומרו עובר בלאו אל תגזול דל כי דל הוא היה כתוב בשם ר' חייא.

ג ראיה ברורה לזה תראה כי בילקוט משלי שם הובא מאמר זה בשם ר"ש בר זביד אמר ר' יצחק בר טבלא אמר ר' חייא ולא יותר, ובילקוט סוף מלאכי מובא אמר ר' זירא אמר ר' אלעזר מאי דכתיב וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה אלו בני אדם שיראים להוציא ש"ש לבטלה. ומזה מבורר באין שום ספק ששני מאמרים היו ומאמר הקודם היה הדין של אומר דבר שלא בשם אומרו שהיה בודאי לפני בעל מ"א והדבר ברור כשמש.

ועוד ראיה לדבר זה הוא הסמיכות למה שהורה רב אשי כי הבעל יכול להיות שליח לחרטת אשתו דוקא במכנפין, אבל לא שלא במכנפין*) והדבר צריך ביאור מאי טעמא של סברא זו? אולם באמת נראה כי דבתהו דרבינא היה לה נדרא שלא היה מנדרי עינוי נפש דאם כן היה יכול רבינא להפר בעצמו ומסתמא היתה נודרת לפרנס עני מיוחד ולא עלתה בידה צדקה זו מפני שלא היה ביכלתה, ואמר רבינא ב"ק קי"ט ע"א שרק בצמצום יוכלו הנשים לתת צדקה ממומון בעליהן, וכיון שלא יכלה אשת רבינא לקיים נדר זה שאל רבינא לרב אשי האם אפשר שהבעל יהיה שליח לחרטת אשתו. וטעם השאלה כי בדין השליחות לדבר דברים לפני ב"ד ולסדר ענין הנדר כהויתו וענין החרטה, וצריך הדבר אל שמירה יתרה

*) בחי' הארכתי בזה ואמרתי עוד דבר בטעמו, כי הכלל שאין אדם יכול לעשות שליח אלא לדבר מה שהוא עצמו יכול לעשות, וכיון שאין בכח אשה הנודרת והתחרטת לאסוף ג' דיינים כאשר אמרו שבת מ"ו ב', מי יאמר דמזדקק לה הכא ודוקא באיש אמרו שם דמזדקקי לי' ג' הדיוטות אבל לאשה שאין דרכה בכך לא, על כן אמר רב אשי אי מכנפין שיש כח באשה לבוא לב"ד תוכל לעשות שליח ואי לא, לא. —

ודקדוק נכון לדבר מלה במלה כאשר נוה המשלח השולח, ולפיכך השיב רב אשי שאם מכנפין מכבר ישב בית דין מותר לבעל להיות שליח כי אין לחוש שלא ידקדק הבעל לומר מעט דברי אשתו, שהרי ב"ד יושבין ומוכנים ואין לחוש לשכחה לשעה קלה —; אבל אי אין מכנפין וצריך השליח שהוא הבעל לכנוף ב"ד יש לחוש שלא ידקדק הבעל וישכח מתוך כך קצת מדברי אשתו והרעתה כי מילי לא ממסרי לשליח לדברם כהוגן רק לאחר. —

ועתה לפי שהיה הסדר לתכלית הצדקה לעניים ומבואר בילקוט משלי שם לדרוש את הכתוב אל תגזול דל עד"ז: וכי יש לו לעני כלום שאתה אומר אל תגזול דל? אלא אם היית רגיל לפרנסו ואתה מונע שלא ליתן לו עוד, אם עשית כן אתה גוזלו, וסמוך לזה מיד מובא הדרש אל תגזול דל על אומר דבר שלא בשם אומרו, לכן בודאי היה ענין כדרו של אסת רבינא בדרך שאשם רבינא להדרשה הידוע בימיו על פסוק אל תגזול דל, ורבינא שסדר הש"ס סמך לזה דרשה אחרת, על ענין אומר דבר שלא בשם אומרו, להורות על דקדוקי מילין שצריך השליח המדבר בעד אשתו לדקדק, וגם להורות על ענין הגזלה לדל בכדרי לדקה שאי אפשר לקיימם, באופן שהסמיכות באה להורות על גזלת העני בדיבור ולדקה. ככל הדברים האלה וככל החזיון הזה נהגו התנאים והאמוראים חכמי תורה שבע"פ לדקדק לומר דבר בשם אומרו ואפילו ספיקי דגברי גרסי' חולין י"ח ב'. ותכלית דבר זה הוא גם כן מבואר בילקוט משלי שם בסמוך לו מקודם וז"ל הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת, מלמד שנתן השם למשה עלה ודעת ונתנם לו באמת וכתבם לו באמת והודיעם לו באמת, כדי שילך וישמיעם לישראל באמת, הנה לך בזה גודל החיוב לתכלית האמת, להגיד בכל ענין הלכה וקבלה שם הראשונים המקבלים כדי שלא ירגילו לשקר בעניני תורה, ומובן זה במלת שלישים לשלם ולשלשל השמועות עד משה ועד השכינה. —

ודע כי בספרי פ' שופטים מבואר: מניין שאם מחליף אדם דברי ר' אליעזר בדברי ר' יהושע ואומר על טהור טמא ועל טמא טהור שעובר? שנאמר לא תסיג גבול רעך, ובאבות דר"נ פ' כ"ד מפורש שאם ירגיל אדם שלא לדקדק בשם האומר סוף שאומר על טהור טמא, ועל טמא טהור, ע"ש.

לפי זה תבין לבאר המשנה עדיות פ"א מ"ה: למה מזכירין דברי היחיד בין המרובים הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין שאם יבואו ב"ד ויסמוך עליו, לפי שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו אלא א"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין . . . אמר רבי יהודה א"כ למה נזכרו דברי היחיד בין המרובים לבטלה? אלא שאם יאמר לך אדם כך אני מקובל, יאמרו לו כדברי איש פלוני שמעת (ואין הלכה כדבריו) — כמה קולמסין נשתברו וכמה יריעות נתמלאו לפרש משנה זו ועדיין היא תלויה ועומדת. — אפס לדעתי אין כאן עוד ספק שהכוונה היא כך: מתחילה עיין בתוספתא שם בעדיות אשר אמריה תאמרו ז"ל: לעולם הלכה כדברי המרובים ולא הוזכרו דברי היחיד אלא שמא יצטרך להם השעה ויסמכו עליו, וחכמים אומרים לא הוזכרו דברי היחיד בין המרובים, אלא שמתוך שזה אומר טהור וזה

אומר טמא כדברי ר' אליעזר, יאמרו לו כדברי ר' אליעזר שמעת ואין הלכה כדבריו.

ומעתה הדבר ברור כי כן הלשון של משנה: ת"ק סובר שלא הוזכרו דברי היחיד בין המרובים אלא כדי שאם יבוא ב"ד אחר כך ותצטרך השעה כדברי התוספתא לסמוך על היחיד אז יסמכו על היחיד ויצרפו יחיד זה למנין דור אחרון, ומפני שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו אלא א"כ גדול ממנו בשתים היינו בחכמה ומנין, לפיכך נצטרף לב"ד חכם בדור אחרון את יחיד הקודם למנין, ועל זה שאל ר' יהודה א"כ למה הוזכרו דברי היחיד לבטלה, כלומר כיון שעתה בזמן המחלוקת אין נפקותא לזה רק שאם יבוא ב"ד אחר הזמן, א"כ נזכר היחיד לע"ע לבטלה? לכן השיב ר"י שזכרון היחיד היה כדי שיאמרו למקבל דבר שאינו כהלכה, כדברי פלוני שמעת, כשיטת הכונים בתוספתא. וראיה לדבר זה תמצא בירושלמי כתובות פ"א ה"ה, ר' יעקב בר אחא אמר הלכה כדברי רבן גמליאל ור' אליעזר שהם שנים כנגד אחד ר' יוסי בעי אם הלכה למה שנים ואם שנים למה הלכה ומעתה אם יסבור ר' יוחנן כר' יהושע אין הלכה כרבן גמליאל ור"א? ומפורש מזה שרשות ביד האחרון לסמוך ליחיד המוקדם לו ולהיות גדול במנין, וגם מה שאמרו נדה ט': כדאי הוא ר' אליעזר לסמוך עליו בשעת הדחק הוא ע"פ משנה זו בשיטת ת"ק. אכן יש לעורר עוד, כי לפי המבואר במנחות י"ח א' ותוספתא דזבחים פ"ב שנה ר' יהודה משנתו כר' אליעזר, וסובר שהלכה כר"א לכן לא בחר בלשון התוספתא כדברי ר"א שמעת ואין הלכה כי לדברי ר"י הלכה כר"א.

אמת, אמונה אמן.

א חביב האדם שנברא בצלם אלהים, חיבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם אלהים, ואך בצלם יתהלך איש, אם יאבה להתעלם בהסבת האמת, והיא תהלתו כי אילו השכיל כל משכיל האמת הברור' ונקל סיג וחלאת שקר בלי טורח ויגיעה, הלא אז כאפס וכאין תחשב בעיניו ומציאה קלה כזו; אבל העיון והחקירה לתכלית השגת האמת הוא הוא הנותן ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה, לבקר בהיכל הקודש כפעם בפעם, ואם לא תכלה היום תכלה למחר, רק חזק ואמץ לבוא אל הקודש פנימה, כי אחת שאלתי מאת ד' אותה אבקש, אדרוש ואחפש, לחזות בנועם ד' ולבקר בהיכלו, אף כי סוגרו השערים ואי אפשר לאדם לומר מצאתי את האמת אשר בקשה נפשי, הוא שאמר מליץ חכם ומפורסם: „אם יתנו לי את האמת ביד אחת וביד השניה ישיבו לי דרישת האמת, אני אבחר ליקח לי הדרישה אחר האמת". יען כי מיטב האמת הוא חיפושה אחרי העדרתה*) —

---

*) הסופר הרומי פלוטארך (סוף ספר א' מאראליטע טריפּטען) אומר כי הכופר (אַטהעאיסט) הוא מעולה מן המאמין בשוא נתעה (אבערגלויבע), יען האחרון מוריד כבוד השם האחד

הההפרש העצום אשר בין היהודים מאמיני תורת משה ובין עובדי ע"ז ואיזה חכמי יון כמו עפיקור וסיעתו הוא, כי היהודים אומרים **ראש דברך אמת ולעולם כל משפט צדקך** כלומר האמת הית' ראש וראשון לכל הבריאה ועל פי חכמת האמת יסד ד' עולמו במשפט וצדק, ואם כן האמת היא אמיתית ויש להמציאות והויה בפועל (דיא וואהרהייט האט אָביעקטיפע ווירקליכקייט) אבל עובדי ע"ז אומרים כי האמת נולדת בסוף כל הבריאה וכפי משליהם היה אצל האחרון שנולד מן הזוג שמים וארץ זאַטורן, וזאַטורן הוליד את האמת (מַווייטאַ ביוכי) ועפיקור החוקר הגדול ביונים אמר כי אין לה לאמת מציאות בפני עצמה רק כפי דמיון כל אדם ושכלו בנושא. דיא וואהרהייט איזט ניכט אָביעקטיו זאָנדערן זוביעקטיו.

והנה כל משכיל יאמר: אני אוהב את סוקראטע ואני אוהב את אפלטון אבל את האמת יותר מכולם, ומהו האמת? דבר גדול דברו חז"ל שאמרו שמו של הקב"ה בעצם הוא **שלום**, אבל **אמת** לאו שם גופו הוא כי אם חותמו של הקב"ה אמת, כי כן אמרו שבת נ"ה: **הימנותא** לאו שם גופו איקרי הכי דמתרגמינן האל הנאמן אלהא מהימנא, כלומר כאלו האמת היא תאר ולא עצם הבורא, ע"ד הכתוב אצל התוארים אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת; אבל שלום שם גופו נקרא כן דכתיב ויקרא לו ד' שלום. ושם ד' כ"ה. אמרו **חותמו של הק"בה אמת**. והנה יש לחקור מה זה שלום שם עצם וגופו ואמת רק תאר? דע כי אם תרשים לך עיגול גדול ובתוכו הנקודה האמצעית אשר היא המרכז לכל העיגול כולו אשר תלוי בנקודה זו, הנה אם תניע את העיגול הזה במהירות תראה כי כל חלקי העיגול מתנועעים וכל הקרוב יותר אל קו המקיף העיגול, יותר הוא ממהר להתנועע, אבל כל הקרוב יותר אל הנקודה המרכזית יותר הוא מתמהמה להתנועע והנקודה האמצעית אינה מתנועעת כלל. והנה שתי בחינות אלו אמיתיות הנה אבל ההפרש ביניהן הוא, כי המרכז מצא לו מנוח לנוח בשלום אבל העיגול מתנועע ע"פ הכרח האמתי, ולכן השם ית' בעצמותו הוא הנקודה המרכזית אשר עבור רצונו ית' מתגלגלים כל גלגלי עולם והוא עצמו נקרא שלום בעצם, אבל מי שמתנועע עם הגלגל לתכלית השגת השלום הנה הוא מתנועע להשיג האמת והצדק שהוא השלום בהחלט, וכל מי שמתנועע להלאה ממרכז וכמעט הוא עובר את קו המקיף ההוא לא ימצא מנוח לכף רגלו לא בגופו ולא בנפשו, והוא רחוק מן השלום, ולפיכך אין תנועתו אמיתית רק הבל וריק ככלל הפורח ולשעה קלה עבר וחלף והיה לאפס ואין. —

ב מזה תבין כי כל הפעולות אשר יפעול אדם, לתכלית התקרבות אל יסוד המניע כל העולם הנה בכלל אמת, אבל לא נודע לשום אדם הרו אה

ומדמה על כל הנבראים דמיונות כוזבות לעורר פחד ובהלה בשדים ורוחות, וכל חיות נוראות אריה נמר קיפוד ותתול, קדום יאמר לכן. אפס הכל לפי הענין, כי אי אפשר להשיג האמת באמונה כי אם בתערובות שקר, זולת הנביא ופילוסוף זכי רעיון בטבע; אבל רוב אדם ידבק באמונה יתרה. (תמיד כ"ח).

אם תנועות הפועל הזה לתכלית השלום ואמיתת יראת שמים עד לבסוף, כי הכל הולך אחר החיתום, ויש לך אדם שמצטדק הרבה ונראה קדוש בעיני הבריות, אבל אין תוכו כברו, ולכן רק אחרי בחינה רבה ודקדוק יפה על כל הפעולות נראה מי שהוא דובר אמת בלבבו — וכן כל עניני תורה עדיין הרוב כמסתפקים אם יאמתו דברי הנביאים ותורת ד' ממעל תכון לעד, ואי אפשר לברר דבר זה, רק לעתיד אחרי אשר יתאמתו כל מה שדיבר ד' בכלל ובפרט, ויקוים דבר הנביא: יבש חציר נבל ציץ ודבר אלהינו יקום לעולם. וזה סוד דברי חז"ל חותמו של הקב"ה **אמת**, כלומר כמו שהחותם נחתם בסוף כל מכתב ומעשה קנין וחליפין, כן צבא חליפות והפעולות שיהיו בעולם בפרט ובכלל, נתקיימו לאמיתתם רק בסוף והוא החותם. בין והעמק ותמצא נכון. —

מעתה זה הדבר ברור שהאמת הוא ראש דברי ה' והיתה במציאת קודם שנברא העולם, אפס לא נראה ולא נתקיים רק לבסוף כי אין כל אדם מכיר את האמת מן הקודם אל המאוחר, רק מן המאוחר אל הקודם, רק המאמינים באמת המה מאמינים בקדמותו ומיחלים בתקוה עזה שיאומת האמת לבסוף לעיני כל הבריות, וכאשר אמרו חז"ל תענית ל"א. עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והקב"ה באמצע וכל אחד ואחד מראה באצבע אל האמצע הוא הנקודה מרכזית ויאמר זה ה' אשר קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו. הנה דברו ממש כאשר הראיתיך במשל מן העיגול כי מחול הוא עיגול (מיין קרייז) והאמצע הוא הקב"ה המקיים את כל הגלגל ומניעו הגם שהוא עצמו בלתי מתנועע. — ועיין מש"כ הרא"ה בספר החינוך פ' שופטים סי' תצ"ו שמשורש מצות שופטים הוא לכוון דרך האמת בידיעת התורה בהסכמת כולם האף כי לפעמים יש טעות ועל זה אמר הקב"ה נצחוני בני (ב"מ נ"ט) כלומר לפעמים תעשו דבר שלא כאמת לתכלית האמת והאחדות בסוף.

תבין בזה אמרם ז"ל קידושין ל"א א', מסוף דבריך ניכר כי ראש דברך אמת כלומר מן המעשה הצדק הנראה בסוף יודע למפרע כי המניע הראשון והסיבה הגורמת כל התנועות הוא **"אמת**, וכמו שיעקב היה בטבע המאוחר לעשו, ואעפ"כ הוקדם במעלה מפני אמונת אומן שהיה בו, וכן כמו שיצחק היה שני לישמעאל, ואפרים האחרון למנשה ירש הבכורה, מפני שבטבע הבריאה לראות תחלה החומר ואחר כך השתלשלות הנפש אע"ג שהנפש היא קודמת לחומר, כן באמת, האמת הרוחנית הוא קודמת בזמן ולה הבכורה, אבל מתחילה נראה פועל הטבע בתנועה בלתי עלונית עד שלבסוף נודע כי לכל אלה היתה סיבה מניעה והיא האמת, ולכן היה ישמעאל בכור בגוף ויצחק בכור בנפש, וכן יעקב וכן אפרים להורות דבר זה בשורש אמונה, שהשכל נראה אחרון אבל הוא באמת הבכור גם כי נולד לבסוף, כי חותמו של הקב"ה אמת ונראה לבסוף כאשר ישראל נקרא בכור וראשית תבואתו לפיכך אמרו בירושלמי מגילה פ"ג, ו', על שלשה דברים העולם עומד על האמת ועל הדין ועל השלום כיון שיש אמת, יש דין, וכיון שיש דין יש שלום, כלומר האמת הוא הסיבה

לכל הדינים והריבות שבין נגעי בני אדם, וכל מקום שתמצא באמת שהיא הוא הסיבה לדין הנה אחר הדין ישיגו בני אדם את השלום שהוא המרכז ומגמת עצמות הבורא ית'. —

ג הן כבר אמרתי בערך אברהם שהשבת הוא סימן האמת ואות ברית עם כלל הבריאה שמבראשית, ולפי מה שהסברתי כאן, הנה השבת היא השלום והמנוחה? אולם לא השלום הוא העיקר כי אם תשב בביתך ותאמר שלום עליך נפשי לא השגת מאומה, ואין השלום הובא רק אחר הטורח וההשתדלות להשיגו אחרי הדין והריב עם ילדי בני אדם, בעבור מידת האמת המחייבת לצאת מן הנקודה ולחזור אליה בשמחת לב המאמין בה, לפיכך ערך השלום אל האמת כערך הנושא אל הנשוא וכערך העצם אל התאר, כלומר השלום הוא עצמותו ית' אבל האמת הוא תוארו, כאשר הקדמתי למעלה, ואמר ירמיה י' י' וד' אלהים אמת הוא אלהים חיים וכו' כלומר עצמות השם הוא אלהים ותוארו אמת, יען כי הוא חי לעד, ונראה לעין כל האמת לאמיתו לעתיד, כערך המקוה ומצפה לו. ולכן השבת היא סימן שני אלה שלום ואמת יחד, כי השבת באה באחרית הבריאה כמו שאמרו במדרש ביום ו' לא היה העולם חסר רק מנוחה באה שבת באה מנוחה, כלומר כל ענין תנועת גלגל העולם שנבראה בששת י"ב היה צריך אל מרכז, ולפיכך שם השם מבראשית מרכז זה לכל המשכילים, כי אות היא בין ד' ובין הבריאה ועצם נקודה זו היא השביתה, כמו ששלום שם גופו ית' אבל תוארו הוא האמת שיתאמת לבסוף מה שהיה בתחילה כי סוף מעשה במחשבה תחילה. ומטעם זה אמרו מגילה ט"ז: דברי שלום ואמת שכתבו מרדכי ואסתר מורה שצריכה המגילה שרטוט כאמיתה של תורה, כי במנהג הרגיל מי שמבקש שלום צריך לרוב להחניף ולהתרחק מן האמת, ומי שאוהב ורודף אמת אין לו שלום, אבל מרדכי ואסתר השיגו את השלום עם האמת יחד כרצון התורה לכן המגילה היא אמתה של תורה אחר הדין. —

על פי דמיון זה תבין ותכיר היטב איך שבאמונת הראה הבורא הכרה קדימת ותכונת האמת בהכונה לאדם הראשון רק שנשכחה ברוב הימים ומפני שהשחיתו עובדי ע"ז את דרכם מדרך השכל, ונטו אחרי אלהי נכר, באופן שנוכל להסכים עם חכם יוני אחד (עמפעדאָקלעס) אשר אמר: הבורא הראה את שלמות האמת לבני אדם הראשונים אבל האדם שיבר ופיזר שלמות האמת לארבע רוחות עולם, ולפיכך אין לשום אחד האמת בשלמות רק קצת ממנו (ע"ד אשר נעשה סימן זה בעת הנבחר, מתחילה ניתנו הלוחות שלמות ונשתברו, עד ששוב חזרו להשלים אחת לאחת בכח התשובה).

העמים עכו"ם העלימו עין מאמונת אל אחד ודימו להם אלילים אין מספר, אשר נולדו על ידי הזווג שמים וארץ ואמרו כי בן האחרון משנים אלו הוא סַטורן, ונקרא ביוני חרָנָס והוא הוליד את האמת. בזה יש להם קרן אחת במלחם על דרך שאמרתי ואסביר עוד יותר בתתי טעם לשם סַטורן ברומי וקרָאָנָס או חרָנָס ביוני אשר רבים מחוקרי לשון

(פֿיוֹמָגען) כתוכו בו, ויאמר האחד כי שם מַטורן שורשו שתר פֿערבערגען מפני שהוא מכוסה מן העין בגלגל השמים, אבל לא ידע** טעם מדוע נקרא מַטורן ברומי מה שנקרא ביוני חרמָנאָס, ופירוש תכונת אליל זה הוא הזמן כידוע (דער לייט-גאָטט הייסט בייא דען גריכען חרמָנאָס אונד בייא דען רעמערן מַטורן). אבל לדעתי הדבר ברור כי מַטורן מקורו בארמי זוטרא דער יינגסטע וכן חרמָנאָס מקורו בעברי וארמי אחרון או הורן, להורות כי הזמן נולד לבסוף אחר שכבר נסדרו כל עניני* טבע בשמים וארץ, ולכן חרמָנאָס או מַטורן זה שהוא הזמן הוליד את מדת האמת, כלומר האמת בא בסוף (מיט דער לייט קאָממט דיא וואהרהייט אן דען טאג) כי חותמו של הקב"ה אמת כמו שהשבת נברא בסוף. — הנה לך בזה שאפס קצהו ראו העכו"ם וכולו לא ראו ואלו השיגו האמת כמו עם ישראל, ידעו, כי סוף המעשה במחשבה תחלה, והשכל עם האמת היו מראשית בסיבת הויית העולם, וזה נעלם לבני אדם קדמונים עד שלבסוף הכירו את ישראל ואת אביהם שבשמים, להודות עכ"פ שיש אלהי בורא עולם וקרו לו אלהא דאלהא, להחזיק קצת במשלי שקריהם באלילים אמצעים (מנחות ק"ט) באופן שאור הדת מציון מאיר ובא לכל עולם, וישראל עם קדוש נברא לריב ריב שנים, על כן ימים רבים היו להם ללא אלהי אמת ושלום יחד, כי רוב בני אדם מואסים באמת, לפיכך עבור השלום אין אמת, עד שיאיר הקב"ה בעלם כבודו ויקוים כי **שלום אמת** אתן לכם במקום הזה ירמיה י"ד, ויוכלו המשכילים להתענג בשניהם יחד באין מריבה והפרת שלום עבור האמת עוד.

ד ועתה אחר שהודענו לך את זאת אם ישאלך אדם מה זה האמת? תשיב לו הכל מה שהוא בעולם הוא אמת בנשוא, אם יכוון האדם בו לתכלית יראת הבורא עולם ולהשיג מנוחת הנפש היא השלום כי אין אמת בלא שלום, ואין שלום בלא אמת, כי שניהם אלו הוליד אב השכלים והמה אחים כתאומים וכתאומי צביה. אכן לפעמים מדיינים ומריבים זה עם זה, והשלום גם האמת עם כל שאר מדות העולם, כי ריב לה' עם יושבי הארץ. ואמרו חז"ל בטוב טעם ודעת בשעה שרצה השם לברוא את האדם נעשו מלאכי השרת כיתות כיתות, אמת אומר שלא יברא מפני שהוא מלא שקר, צדק אומר יברא שהוא מלא צדקות, שלום אומר לא יברא שהוא מלא קטטות, חסד אומר יברא, שהוא מלא חסדים מה עשה הקב"ה השליך אמת ארצה דכתיב ותשלך אמת ארצה. אמר ר' סימון עד שהיו מלאכי השרת מדיינים זה עם זה כבר נעשה האדם (ב"ר פ' בריאת האדם).

והנה כל משכיל ישאל מדוע היו שלום ואמת מוחים בבריאת האדם, בתוכחתם שהאדם מלא שקר וקטטה, וצדק וחסד הסכימו לברוא מפני שהוא מלא חסד וצדקה, הלא זה מחלוקת מהפך להפך ולמה? ועוד מדוע השליך השם רק את האמת ארצה כדי שיוכל לברוא את האדם והיה לו להשליך גם את השלום ארצה כי כל זמן שהשלום בשמים אינו מניח לברוא את האדם? ועוד מה כיון ר' סימון במה שאמר שעד שהיו מלאכי שרת מדיינים זע"ז וכבר נעשה אדם?

ונראה ברור לטעם שאמרתי כי אמת ושלום שני מושגים מוחלטים הם, אבזאָלוטע בעגריפֿפֿע, כי כל דבר בשורשו לא יוכל להיות קצת שקר, אלא או כולו אמת או כולו שקר וכן השלום. ושני אלו קודמים לבריאת העולם במושג השכל, כי אי אפשר לברוא העולם בחכמה רק בשנים אלו, כלומר בעלם השלום ובתאר האמת בחכמה; אבל הצדק והחסד מושגים מצטרפים המה, רעלאטיפֿע בעגריפֿפֿע, כי האדם עושה חסד וצדק לפי ערכו ויש לך נותן אלפים, ואינו יוצא ידי צדקה וחסד לפי ערכו, ויש נותן פרוטה והוא מקיים חסד וצדק לפי חיובו ויכלתו. וגם שני אלו מאוחרים המה בטבע הבריאה, כי אם אין אדם בעל שני יצרי לב, יצר טוב ויצר הרע, אי אפשר להשיג מדת הצדק והחסד, יען אין הבהמה עושה צדקה וחסד, אבל אמת ושלום יש ג"כ עם הבהמה שנבראת כפי הכרח האמת ומדת השלום. —

לפיכך אמת ושלום אמרו בדין שלא יברא האדם כי לא ישיג אמונת אומן במושג מוחלט והוא כולו שקר, כי אם יחקור אדם אלף שנים לא ישיג את האמת המופשט מן החומר. ובני אדם בטבע אוהבי קצוות המה או שנוטים לצדי למדת אמונה כוזבת (אַבערגלויבען) או אל הכפירה (אונגלויבען), וגם תלמידי חכמים אין להם מנוחה בחקירתם על עולם הזה ועל עולם הבא, לפיכך כותלי בית המדרש עדיין מטים ועומדים לתכלית השגת האמת, וכן השלום, יען בדין שמטבע האדם אי אפשר להשיג את המנוחה בהחלט, אבל חסד וצדק המאוחרים והמה מן המצטרפים שבהו את האדם. ולכן השליך הקב"ה את האמת ארצה כלומר שמושג האמת יעשה ג"כ כמצטרף בין פחות והרבה, ויש לך אדם שמתקרב יותר אל האמת ואחר פחות ממנו, לפי שאין לכלל אדם בחקירה, רק אמת מדומה (וואַהרשיינליכקייט) וממילא השליך אמת ארצה (דיא וואַהרהייט מוזט זיך פֿערקערפערט ווערדען) ואינה עוד בארץ מופשט מן החומר, וממילא אחר שהאמת נעשה מגושם אין לו לשלום לטעון כלום, כי השלום הוא נושא האמת ומעלותו, ואם האמת מגושם קצת ונעשה מצטרף, ממילא מדת השלום מלאה מנוחה, כי לא יבקש השלום רק כערך אשר האמת יחייב, לפיכך מקיים ר' סימון עד שהיו מלאכי השרת מדיינים זה עם זה כבר נעשה האדם, כלומר בכל הדברים האלה ובכל החזיון הזה תמצא באדם הנברא שהוא מלא קטטה וריב, בין האמת והשלום לבין צדקה וחסד, והיא היא פעולתו בארץ, והיא היא תהלתו ללחום מלחמות מצוה עם יצרי לב בין הפכים ולהשיג האמת והשלום לא במוחלט, כי אם כפי ערכו במצטרף וחושב בין פחות ליותר. —

ה על דרך זה יש לו לאמת תלתא קשרי דהמנותא*) כמו שבאר כבר הרמב"ם באגרתו ששלשה אלו לא יגרעו מן בעל האמת, ראיית החושים בהסכמת הלימודים ומדות, עם שכל אלוהי במקובל טבעיות, למודיות ואלהיות,

*) ובספרי פ' שופטים ודרשת מן התורה וחקרת מן העדים (החושים) ושאלת מן התלמידים בשכל העליוני — קבלה חוש ידיעה ועל זה נאמר והנה אמת נכון הדבר וכן שבת י' כל דיין שדן דין אמת לאמיתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית כלומר לדקדק בחוש על טבע המציאות להסכים העין עם הטבע.

ראיה, ידיעה, שמיעה. — בכל שלשה אלה יש הפרש בין מעט להרבה כפי ערך תכונת האדם וזכות שכלו בראיה, שמיעה וידיעה, ואם גם אפשר הטעות במקצת. על ד"מ סוקראט אמר לאנשי אַטהען (אשר דנו אותו לאפיקורס מפני שביזה באליליהם) אני איני מכחיש מציאת אלהות; אבל אין אני מדבר מאלהים מפני שאין אני משיג את אלהות, ואין אני מדבר בשפתי רק מה שאני משיג בשכלי. הנה בזה הדין עם סוקראט, כי כפי ערכו דיבר האמת ולא רצה לבטא בשפתיו, ולהלביש אדרת שער למען כחש בלבו, ועל כל פנים היו פיו ולבו שוים. — אפס אילו היה סוקראט אומר אני מכחיש מציאת אלהים, אז היה באמת כופר באמת ומדבר שקר כי אי אפשר לו לאדם להכחיש דבר שאינו ידוע לו. — ועל דרך זה אמרו חכמינו ז"ל יומא ס"ט שירמיה ודניאל לא אמרו האל הגדול הגבור והנורא כדרך שאמר משה מפני שידעו בהקב"ה שהוא אמיתי לפיכך לא כיזבו בו, כלומר הם ידעו אמיתת מציאת הבורא, אבל לא השיגו נוראיו ומדותיו ית', מפני שירמיה ודניאל היו חיי צער בשעת שפלות ישראל, ולפיכך הגם שידעו כי כל מה שאמר משה הוא אמת, אבל הם בעולם שפלות האומה לא הבינו ולא הכירו זאת, ולא היו כאן שלשה קשרי דהימנותא ראייה חושיית, ידיעת שכל, וקבלת אבות; כי אם השכל והקבלה לבד גזרו לקיים את האמת, אבל לא החוש, עד שבאו אנשי כנסת הגדולה שזכו לראות גדולת ומדותיו של הקב"ה ג"כ בחוש אז החזירו העטרה ליושנה, ואמרו כמו שאמר משה האל הגדול הגבור והנורא, כי הן הן גבורותיו הן הן נוראותיו להאריך אף ואמת חותמו.

כלל אמרו חז"ל שבת ק"ד. קושטא קאי שקרא לא קאי, וכן שקר אין לו רגלים, כלומר מה שהוא אמת צריך להיות לו משען ומשענה בטבע, וכל מה שאתה תראה בעין הוא אמת מצד ממשות טבעו שאתה רואה; אבל שקר הוא דבר שאין לו מציאת כלל רק באדם המשקר ולא זולתו, א"כ אמת קאי חוץ לשכל אבל השקר אין לו קיום כלל — לפיכך בצדק אמר המפרש ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א למשול ענין האמת לפי מספרו, כי אמת במ"ק תשעה ואם תכפיל מספר זה אלף אלפים פעמים תמיד תמצא מן הכפל במ"ק תשעה ומספר זה ס' התשועה והצידה בסוף אחר כל הצער. וזה בחינת משפט בעל מדת האמת שבכל עניניו, פעולתו ומעשהו, בכל ענין אכילה ושתיה, מלאכה ומנוחה בישיבתו ובהליכתו בשכבו ובקומו, תראה אותו מכוין להסכים אל האמת והשלום, שהוא הנקודה האחת המרכזית, ע"ד שאמרו ז"ל כל מעשיך יהיו לשם שמים, ולכל החליפות והתמורות השינוים והנענועים, ימשוך חוט אחד של חסד ואמת אשר בו הוא קשור אל בורא עולם. —

אתה תמצא כי החטא הראשון שהודיעה התורה הוא השקר, והוא מה שאמרה האשה אל הנחש שהשם אמר לא תגעו בו ובאמת לא אמר השם רק לא תאכל (מעץ הדעת) ומאותה שעה בא השקר לעולם לערב את האמת עם עניני מליצה והוספת דברי כועס לאוזן השומעת כדרך הכלל: מיטב השיר כזבו. וברוב הימים נעשה כחיק לחבק את השקר

והבלי היופי, ואין לך אדם שלא נתפס בעון זה, כי כל הרוצה לידע את האמת, בהכרח יעסוק ביישוב העולם למצוא חן בדרך החנופה אשר גלתה לנו לדעת חוה אמנו בקחתה מפרי עץ הדעת טוב ורע. — ואעפ"כ אפשר לאדם לכבוש את יצרו ולפנות לו דרך להשגת האמת אם ישים לפניו שלשה דברים, מציאת אלוה, תורה מן השמים, ושכר ועונש. כי על שלשה אלה העולם עומד, ומהם יצא האדם לעבודתו עדי ערב, ולאלה הוא חוזר ובא באחריתו.

ואמר ר' חנינא סנהדרין ק"ה. מאי א"מ"ן אל מלך נאמן, כלומר שלשה עיקרים, **א**ל הוא מציאת אלהי, **מ**לך הוא מורה על תורה מן השמים כמלך המחוקק חוקים ומשפטים, **נ**אמן הוא תשלום שכר ועונש כמו שאמרו אני ד' נ א מ ן לתת שכר לצדיקים ולהפרע מן הרשעים, מנחות מ"ד, וההפרש בין אמת לאמונה הוא, אמת הוא מושג מופשט (דיא אבסטראקטע וואר-הייט), אבל **אמן ואמונה** הוא פעולת האמת במעשה ופועל (דיא פּער-ווירקליכונג דער וואהרהייט דורך דיא טהאט, דיא קאָנקרעטע רעליגיאָן). ר' חנינא זה אמר עוד יומא ס"ט: וסנהדרין ס"ד. כאשר סופר שם שאנשי כנסת הגדולה צעקו בקול גדול על דבר היצר הרע, ולבסוף ראו שיצא מבית קדשי קדשים גוריא דנורא (אריה של אש) ולקחוהו ותפשו אותו באברא דדודא, כדי שלא ישמע קולו כל כך, ואמר הנביא לישראל שלא יהרגוהו כדי שלא יחרוב העולם, באותה שעה נפל פתקא מן השמים וכתוב בו **אמת** ואמר ר' חנינא שמע מינה **חותמו של הקב"ה א"מ"ת.** כלומר לדעתי, שאז בזמן כנסת הגדולה התחילו בני אדם לחקור על שלשה דברים העתידים, על אליהו ועל משיח הבא אחריו ועל תחית המתים, ולשלשה אלה קראו א'מ'ת, **א'ליה מ'שיח ת'חייה**. ומאז באו באמת (כפי אשר ניבא זכריה לבער רוח הטומאה) הרבה בני אדם בתורת משיח והאחרון היה ישו כנודע והוא גוריא דנורא מבית ק"ק כי תלמידיו יחסוהו אחרי יהודה ודוד (עיין גלות יוחנן) ואף כי הוא קירב את האומות לאמונת שלשה עיקרים שהשכנו בכלל א"מ"ן, בכל זאת ידעו היהודים כי לא בא רק לאומות עולם אבל ישראל לא הוצרכו לכך, כי כבר ידעו ג' עיקרים אלו, ולמה לא שמעו לקולו כי משיח הוא? מפני שכינוהו לדודא דא"ב"ר"ה ומפני אמונת השילוש הכרוך אחריו **א**ב **ב**ן **ר**וח **ה**קודש ודודא הוא כינוי לדוד — ולפיכך אהני להו הצעקה אז כמו שאמרו שם שלא יגרה בקרובתא ע"ש, כלומר שלא יהיה לו רשות רק באומות עולם ולא בישראל עם קרובו. — והנביא אמר שלא יהרגוהו כאשר הוא האמת שזה גרם חרבן עולם. — אולם אחר המעשה סופר שם שלא נמצא בא"י ג' ימים ביצה הוא סימן הדין של ג' ימים כנודע, וביצה הוא סימן הברכה באצילות הקדש לכל דבר הנולד ומתחדש ע"פ האדמה — — — והשם יתן לנו חן ושכל טוב ונשובה באמת וצדק, לעבוד עבודת הצדקה, ויהיה לכל ישראל שלום בין האומות המכירים את ישראל ואביהם שבשמים באמת, וישובו הכל לעשות אגודה אחת בלא שום מסך מבדיל א"מ"ן ועיין סוף מלת איוב.

אנטיגנוס איש סוכו קיבל משמעון הצדיק

א המבוכה רבה עד מאוד בין החכמים לבאר המשנה אבות פ"א מ"ג וכל הנלווה אליה, כי אנטיגנוס איש סוכו קיבל משמעון הצדיק, והוא אנטיגנוס אמר: אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל את הפרס, אלא היו כעבדים המשמשים את הרב ע"מ שלא לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם. וקשה (א) איך אפשר שיקבל אנטיגנוס משמעון הצדיק הראשון אשר היה בימי אלכסנדרוס מוקדון, והלא שמו אנטיגָנוס שהוא שם יוני מוכיח עליו שנקרא בשם זה אחר שכבר מלכו היונים, וא"כ נולד אנטיגנוס אחר כיבוש אלכסנדר, ובודאי היה לאיש גדול בשעה שקיבל משמעון הצדיק ואיך אפשר זה בקל? (ב) לשון ויהי מורא שמים עליכם, לא נמצא מורא שמים בכתבי קודש וע"כ מאת היונים למדו זאת היהודים לכנות את אלהים שמים אשר מזה הוכיח החכם הנפלא מהר"ן קראכמאל כ"ח ה' לד 65, שאנטיגנוס קיבל משמעון הצדיק השני נכדו של' ראשון. —

אולם עדיין יש לשאול מה כיוון במאמרו זה ועוד שהרי הוא סותר פשטות המקרא שאומר אם בחוקותי תלכו ונתתי גשמיכם בעתם, והנביאים מדברים לרוב מן תשלום שכר מצוה ונחמיה אמר זכרה לי אלהי לטובה (ק"ה) וע' סנהדרין ל"ג. וחז"ל אמרו האומר סלע זה לצדקה ע"מ שיחיה בני הרי זה צדקה גמורה? ואמרו בזה שמפני שהיה מפורסם בימי אנטיגנוס שיטת עפיקור היוני שאמר, שאין טוב לאדם כי אם לאכול ולשתות ולהרבות בתענוגי תבל במודגש החומר (זענזואַליסמוס), לפיכך הזהיר אנטיגנוס ואמר אל תהיו כעבדים העושים כן לקבל שכר תענוגי בעה"ז, עיין דרכי משנה ערך אנטיגנוס — ולי קשה עדיין מה זה חוזר ואומר אלא היו כעבדים המשמשים שלא ע"מ לקבל פרס כאלו היו בעולם עבדים כאלה ואיה המה ואל מי כיון? ועוד מה זה הסיום ויהי מורא שמים עליכם איזה המשך יש למורא שמים לעבדים שלא ע"מ לקבל פרס אם באמת מותר לקבל פרס? והגאון בעל דברי שלום ואמת לד 19 השיב על זה כי כוונת אנטיגנוס היה להשלים מה שאמרו הקדומים לו, אנשי כה"ג אמרו: הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה, ושמעון הצדיק רבו אמר על ג' דברים העולם עומד על התורה ועבודה וג"ח, ויקשה בעיני תלמידים לעשות כן ולשמוע בקול המורים לעשות משפט וצדקה ולבטל זמנם באין קיבול שכר, ע"כ ניחם אנטיגנוס על ככה ואמר יהי מורא שמים עליכם.

והנה הגאון הזה משבח פירושו עד מאוד ואמר כי נעלם זה מכל המפרשים. ולדעתי אם גם דבר מושכל הוא לא יתכן שכוון אנטיגנוס לכך, כי הלא רבו לא דבר כלל מן הדין והמשפט ולא נשמע מעולם שלא יותן לשופטים ויושבי על מדין שכר בטלה עכ"פ, שהרי נהפוך הוא מיום בא עזרא ונחמיה לירושלים תקנו לתת מנות לכל אוצרות עבור התלמידים והמחזיקים בתורת ד' ועיין ירושלמי סוף סוטה? —

על כל זה נראה עוד להקדים השאלה המפורסמת על הברייתא המובאת בפ"ה מאבות דר"נ אשר אמריה תאמר שהיה לאנטיגנוס שני תלמידים צדיק ובייתוס, וכאשר שמעו תורת רבם נראין לקוות על שכר עולם הבא, יצאו לתרבות רעה, וזה קשה מאוד שהרי לא דברו בגמרא כלום מזה ולא נודע חידוש זה לא ליוסף הכהן ולא לשאר כותבים? ועוד אדרבה הצדוקים אינם מאמינים בשכר עוה"ב, וא"כ מה להם לחלוק על רבם בזה?

ונראה לבאר הענין בדרך זה: אין ספק שכבר בימי אלכסנדר נהגו בני ישראל לקרוא את בניהם הנולדים להם בשם מטיבם, כי כן היה מנהג בני קדם לקרוא שם בשם הגדולים אשר בארץ אשר מצאו חן בעיני בריות, וכאשר נקראת משפחה אחת בירושלים על שם ר' יוחנן בן זכאי מפני שנתן לה עצה הוגנת להאריך ימים ע"י עסק התורה, יבמות ק"ה. וכן נקרא הילד אשר הציל ר' נתן הבבלי בשם נתן, חולין מ"ז: והגר שנתגייר ע"י הלל קרא שמות לשני נולדים, אחד בשם הלל ואחד בשם גמליאל בנו של הלל, אבות דר"נ פ' ט"ו. ומלבד זה ידוע כי בארצות הקדם קראו שמות ע"ש המאורע בזמן הלידה לזכר המעשה אשר נעשה, כמו ויהי בכזיב בלדתה אותו ותקרא שמו שלה שהיא לשון הפסק, כזיב בראשית ל"ח ה'. כן קראו ישראלים את הנולדים להם בשעת ביאת אלכסנדר בשם זה, כאשר באמת כתב בן יוסיפון לעברים כנודע. ולדעתי נהגו אז מיד אח"כ ג"כ לקרוא נולדים בשם אנטיגנוס כשם שר צבאו של אלכסנדר אשר מלך אחריו בארץ מקדוניא, ולפיכך קרוב מאוד שאנטיגנוס איש סוכו נולד מעט בשעת הכיבוש ותחילת ממלכת היונים ולזכר זה קראוהו אבותיו בשם אנטיגנוס, להורות כי אז בא שר צבא זה לא"י. וא"כ ממילא אפשר שאנטיגנוס זה קבל משמעון הצדיק הראשון בהיותו בן עשרים שנה, כי בודאי היה אנטיגנוס זה תלמיד מחכים רבותיו וצורבא מרבנן יניק וחכם. — והנה אז בימי חורפו של אנטיגנוס כבר ישבו יהודים באלכסנדריא של מצרים, ונודעו שיטות חכמי יונים לכל הדורשים בכתובים, וחוקרים בחקר אבות, ואין ספק שגם אַנטיגָנוס שמע או קרא בספרים שיש בין היונים שתי כיתות, האחת נקראת בשם סטאָאיקער אשר מתנהגים במדות טובות לשם האמת ולא לשם שמים כי לדעתם אסור לעבוד שום אלהים רק להיות צדיק בשביל הצדקה עצמה ולא לכוונה אחרת כאשר נודע זאת זה ת' שנה קודם חרבן ב"ש. ולעומתם היו כת עפיקורעער אשר התנהגו במדות נאותות לא לשם המדות עצמן רק לשם תענוג עולם הזה, כי אמרו שאין אפשרות להתענג עונג עולם החומרי בלתי מדות ישרות.*) והיה שם המיסד כת הסטאָאיקער החכם זענא והמיסד כת עפיקורעער החכם עפיקור ושניהם היו ערך 340 קודם למנינם, וקודם למלכות היונים כשלשים שנה ואחרי זה עוד כמה שנים. כי אנטיגָנוס שר צבא אלכסנדר בא לעיר המהוללה אַטהען בארץ היונים ושמע דרשות זענא אשר דרש ברבים להודיע שיטתו, לחזות חיים נעימים בצדקה ואמת

*) absque virtutem non suaviter vivimus.

למען האמת, ומצא המיסד הצדיק הזה חן בעיני אנטיגאָנוס ורצה שיבוא אצלו לעיר ממלכתו (ריקסנער ח"א צד 266). ומעתה קרוב הדבר מאוד שגם אנטיגנוס שלנו הוא האיש אשר בחר בשיטת כת סטאָאיקער ומיסדם זענא, כאשר בחר בם אנטיגאָנוס המלך — לפיכך יסד אנטיגנוס שלנו הפרק זה שבין שתי כיתות אלה, ואמר לתלמידיו, כי שתי אלו לא יתכנו ואינן על פי יסודות התורה של היהודים, וכדי לברר האוכל מתוך הפסולת אמר: דעו וראו כי טוב יותר שיטת הסטאָאיקער אשר עובדים את רבם שלא ע"מ לקבל פרס כלומר לשם תענוג שכלי, מאותם עפיקורעער שעושים לשם פרס ותענוג גופני, לפיכך אל תהיו כאפיקורעער, אלא תהיו כסטאָאיקער, וכדי שלא תטעו לומר מעתה אין חובה עלינו לעבוד לשם שמים, רק לשם החכמה והמוסר עצמן, לכן אמר ויהי **מורא שמים עליכם** כלומר בזה תעשו עודף על כת סטאָאַ שהם מכוונים לשם החכמה, ואתם תכוונו לשם מורא שמים והכוונה למי שברא שמים, ושוכן שמים יערה עליכם רוח ממרום כמו שקרא יעקב בית אלהים בשם שער **שמים**. —

ועתה שמע עוד דבר אחד והיא, כי בכל מקום שספרו בש"ס מאיש אחד ששמו בייתוס כמו מרתא בת בייתוס, שריקי בייתוס מותרין וכדומה, תמיד נראה כי בייתוס הוא איש עשיר וגדול בנכסים, ולפי מעט ידיעתי לא מצאתי שום מקום אשר יקרא איש אחד בשם פרטי בייתוס אם לא יבורך הגבר במזון ועושר, ולמה זה? מפני ששם בייתוס היה תחלה שם התואר בלשון רומי בעאַטוס*) כלומר המצליח. ולכן קרוב הדבר מאוד שהקדמונים רצו לסמן שתי כתות אלה עפיקור וסטאָאיקער, וקראו את היהודים שנהגו כדרך עפיקורעער בשם בעאטוסים = בייתוסים ואותם הנוהגים בדרך סטאָאיקער מפני שהם צדיקים יותר בשם צדוק = סטאָאיק ומזה נצמח אח"כ הטעות שהיו שני תלמידים לאנטיגנוס איש סוכו ואינו כן, אלא שהיו בארץ ישראל ובכל ארצות ששוכנים שם יהודים שני מינים, כמו שיש עוד בימינו ובכל הדורות הבדל בין החכמים, יש חכמים שנוהגים בחכמה לשם החכמה כצדיק וסטאָאיקער, ויש חדשים נוהגים מנהג עפיקור ללמוד חכמה לשם תענוג עולם החולף ולהתגדר בה — וברוב הימים נעשו שתי אלה לכתות מיוחדות כאשר אבאר אי"ה בערך **אססיים** באר היטב, כי פה אין **אני** עוסק רק במה שנוגע לאנטיגנוס.

ב והנה לבל תהיה השערה זו קלה בעיניך ראוי שאבאר הדבר יותר ואתחיל באנשי כנסת הגדולה, ובמאמרם המליין מעמדם ומצב ישראל בעת ההיא בכלל. אנשי כנה"ג אמרו: הוו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה, והמשנה ר"פ מס' אבות מליצת מוסר זה בשם **שלשה** דברים כאלו באה להורות כי במאמר קצר זה נכללו ג' דברים הפרטים גדולים, וכבר חקרו גדולי חקרי לב להבין ולהשכיל טעם אזהרה זו של אכ"ה ויאמר בעל דרכי משנה: מפני שהגולה השבה עם עזרא ואנכה"ג

*) beatus. ולא תקשה מזה שהשוה יוסף הכהן את הפרושים עם כת הסטאָאַ, כי יוסף עשה דמיון זה בימיו, אבל הצדוקים הראשונים היו טובים קצת ויבואר עוד במקומו.

היתה עומדת תחת שבט הפרסיים, וירא הגדולים פן על ידי עיוות המשפט והדין תתפרד הקבילה וישלח המושל את ידו במשפטי היהודים, לפיכך הזהירו את השופטים להתנהג במתינות — לטעם זה לא אוכל להסכים כלל, כי אין זה כשרון הכרח פנימי וקשר עליון דאורייתא, רק למצוא חן בעיני הגוים, והתורה לותה מכבר על דקדוקי הדין והמשפט בלא יראת המושל, אדרבה אמרה בפירוש לא תגורו מפני איש ולמה הוצרכו אנשה"ג לצוות על מה שכבר נצטוינו מאת ד'? גם פירוש זה אין לו שום קשר התתון לשלשה דברים הנלוים לו? — ויאמר בעל הלופה לד 18 טעם אחר והוא מפני שהיתה אז החקירה בדינים קשה מאוד יען לא נתקנת אז דין שבועת היסת, וענין הילך, והודאה שלא מנין הטענה, וכמה דברים כי"ב, לפיכך הוצרכו להזהיר על המתינות. גם בזה אין בו טעם לשבח. והאחרון הביא הוא מה שכתב בעל „דברי שלום ואמת" דף 19 ההוא מאמר כי כמו שלימד משה לעם חוקים ומשפטים צדיקים ובעצת יתרו הקים שופטים, כן הוצרכו שבי הגולה לדין ודייני אמת ולדק ע"ש שהאריך בלי טעם ברור ואמתי — אולם לדעתי נעלם מכל הגדולים האלה האמת הפשוט והאהוב מכל, והוא פסוק מפורש בעזרא ז' בכתב שכתב המלך ארתחשסתא שם פסוק כ"ה כאמר: ואנת עזרא כחכמת אלהך די בידך — מני שפטין ודינין, די להון דאנין לכל עמא די בעבר נהרה, לכל ידעי דתי אלהך, ודי לא ידע תהודעון, וכל די לא להוי עבד דתא די אלהך ודתא די מלכא, אספרנא דינא להוא מתעביד מניה, הן למות הן לשרושי הן לענש נכסין ולאסורין. ברוך ד' אלהי אבותינו אשר נתן כזאת בלב המלך...... ואקבצה מישראל ראשים לעלות עמי.

הרואה פסוק הדר זה בעין בוחנת ימצא שלשה דברים ברורים באין הוספה וגירעון: המלך צוה (א) למנות שופטים חכמים ולכן אמרו אנשי כה"ג הוי מתונים בדין. (ב) המלך צוה ללמד את המשפט לתלמידים שאינם יודעים (ודי לא ידע תהודעון) לכן צוו אנכה"ג העמידו תלמידים הרבה. (ג) המלך צוה שכל שאינו שומע לקול המורים ענוש יענש, ולפיכך צוו אנכה"ג עשו סייג לתורה, כלומר לענש כל פורץ גדר למען ישמעו וייראו ולא יזידון עוד. — וזה ברור ואמת ועלינו לשבח את עזרא הסופר אשר שבח את המלך, וברך את השם אשר נתן כזאת בלב המלך כי המה השלשה עמודים אשר בית ישראל נשען עליהם מאז.—

ג אכן יש עוד להעיר בזה דבר אחר אמיתי והוא, כי באותו זמן נהגו עוד הגוים עכו"ם להסתיר דברי חכמה ותורה מן המון תלמידים, וכל הכומרים הסתירו בסוד את דבריהם למען בלוע בלע, לבלתי יבינו המון בני אדם את ספרי תורתם, כי כגודל הפלאות והסכלות בקטני אמנה יגדל שם הכהנים וישימו כתר תורה על ראשם, ואפילו כת פיטאַגאָראַס העוסקים בשכליות והקירה באלהות על דרך היותר מסכים לתורתנו, גם המה הטמינו עלמם בסתר המדרגה וכל דבריהם בסוד ומשל, אשר על כן הוכרחו קדמוני ישורון להתנהג ג"כ קצת בהסתר ולניעות, כלפי שועלים

קטנים מחבלים כרם ה' צבאות.*) לפיכך תראה בראש מס' אבות כי משה מסר ליהושע, ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים לאנכה"ג, כלומר כל אלה מסרו סתריהם ליחידים הבאים אחריהם; אבל בדורו של שבי גולה היה מן ההכרח להעמיד תלמידים הרבה ולהפיץ מעיינות החכמה של תורה חוצה, לפיכך כל עסק כנסייה זו היה בתורה ובהרבות תלמידים, בדרך המועיל לתכלית העיון והמעשה, כי אחרי המתינות בדין בפועל המעשה עם לימוד התלמידים בעיון המחשבה, אין עוד לחוש לחרבן כללי ופריעת מוסר השכל, ולא ידאגו הראשים פן יבואו תלמידים שאינם הגונים וימירו טוב ברע כי עשו סייג וגדר לתורה באופן המועיל לקיום שניהם ר"ל העיון והמעשה. הן גם פיטאַגאָראַס היוני אשר חי בעת ההיא ואשר עליו אמרו שקבל חכמה הרבה מן היהודים כאשר יבואר במ"א אצלי אי"ה, גם הוא אמר שהיסוד הכללי אשר עליו נבנה עולם המוסר, הוא מדת המשפט וגמול איש לרעהו, החכם הגדול הזה הניח ליסוד כי הסיבה הראשונה היא המספר, והמספר אחד הוא ראש וראשון לכל הנבראים (דיא מאָנאַס) ולא כיון באמת לחומר המספר כי אם למען יחדלו היונים מלהאמין בסיבה טבעית אשר הוציאה את היש מן הכח אל הפועל כמו שדימו קצת שהמים הם הסיבה ואחרים, הרוח, או האש וכדומה. לפיכך הורה חכם זה שאין הדבר כן; רק הסיבה האמיתית היא למעלה מן המוחש, והיא המספר, אַריטמאָן, וכאשר רצה להורות כי חובה על אדם להאמין באחד במחשבתו, ובעיונו, וגם במעשה לא יהיה לנגד עיניו רק האחד, אמר: כי יש אחד אשר העולם עומד עליו והוא הגמול שבין איש לרעהו לפי שהצדק והגמול הוא מספר השוה לכל צד (דיא גערעכטיגקייט איזט איינע צאַהל דיא גלייכפֿיעלמאַל גענאָממען גלייך איזט) כלומר לכל צד שתרצה תמצא הדין והגמול שוים ומשוים כל עניני עולם, ומתאימים יחד העיון והמעשה לתכלית נאה (דאס רעכטסגעפֿיהל מיט דער אויסאיבונג דער גערעכטיגקייט איזט דער אַללעס לייטענדע אָבערע גרונדזאַטץ) עיין דיאָגענעס לאַערט: I, ריקסנער I 105.**)

ועתה ברור הדבר כי לתכלית זה העמידו אנכה"ג ואחריהם מחברי המשנה את כלל זה לראש כל תורה שבע"פ הוו מתונים בדין וע"ד שאמר הלל לנכרי שבא ל"א א', ע"ש. אחר דורם של אנשי כה"ג בזמן שמעון הצדיק שנקרא שארית אנכה"ג (עיין ערך זה) אז החל רוח היונים לפעם במחנה העברים למדי, והתחילו לפרש התורה והדין הנלוה לה על דעת חכמת היונים, ומעת שנושבו היהודים באלכסנדריא ונעתקו מירושלים עיר הקודש ומקדש אל ועבודת הקרבנות, מפני שחשבו כי עיקר הכל הוא הדין והגמול א"כ העבודה כטפל תחשב, לפיכך הוצרך שמעון הצדיק להורות בפומבי שעל שלשה דברים העולם עומד, והתחיל בתורה, ואחריה

*) במשה אמרו משה קבל תורה מסיני ולא השם מסר התורה למשה? מפני שה' דובר בפרהסיא ולא מראש בסתר לימד, כי חפץ חסד הוא ית', אבל לא קבלו כולם רק משה לחסרון דעת ובינה ברוב השומעים.

**) τὸ ἀντιπονθὸς ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος.

עבודה, ולבסוף גמילות חסדים, כלומר שאם רוח המושל יעלה עליך לאמור הלא היתד הנאמן והמסמר הקבוע מפי אכנ"ה הוא הגמול בלא תורה ועבודה פרטית לשמים? לא תאמר ככה כי באמת אי אפשר להתנהג בג"ח באמת כפי הדין והיושר, רק לגוי שעוסק בתורה ועבודה לשמים, כי לערך אשר מרגיל אדם נפשו בעיון התורה מבפנים ובעסק העבודה בדברים מבחוץ, הנה הוא יודע לאשר ולקיים את הכלל הראשי של גמילת חסדים באמת. ולשון עבודה פירושו עבודת המקדש בפרט, ולא כמו שכ' הגאון רש"ל דברי שלום ואמת לד 20 סי' י"ט שביומי שמעון הצדיק עדיין לא נגבלה מלת עבודה על עבודת הקרבנות והמקדש, רק על מעשה המצות; זה אינו כי מבואר הדבר נחמי' י' ל"ג: והעמדנו עלינו מצות לתת שלישית השקל בשנה לעבודת בית אלהינו ללחם המערכת ומנחת התמיד ולעולת התמיד כו', מבואר א"כ כי שם עבודה על עבודת בית המקדש נגבל מאז. ובעזר' ו' י"ח, והקימו כהניא בפלוגתהון ולואי במחלקתהון על עבידת אלהא די בירושלים ככתב ספר משה — ועיין מלאכי ג' שוא עבוד אלהים, מה בין עובד אלהים לאשר לא עבדו, ואין ספק שמושג עבודת אלהים היה מושג פרטי על מצות האברים במקדש אל ובבית לשם אלהים ולא לשם הנהגת המדינה. — דבר זה פעל שמעון הצדיק, הוא הקים מערכת עפר מושג עבודה הפרטית, כי, אם כדעת רש"ל שהכוונה על עבודת המצות בכלל, הלא יקשה לנו למה לו להכפיל ענין זה ולומר שהעמוד הג' הוא גמילת חסד, והלא ג"ח הוא עצמה עבודת מצות ד'? אלא ברור הדבר כי שמעון פרט את מאמר אכה"ג לפרטים יותר מיוחדים, ולדעתי כאשר ראה שמעון הצדיק את הקלקלה המיועדת לבוא לענין התורה ע"פ רוח היונים אשר ירצו לערב את כל עניני תורה ואמונה מבלי בחינה על הבדל בין קודש לחול — על כן הוכרח להעמיד המשקולת ולהראות לעיני הדור, כי התורה והעבודה הנה השערים אשר בו יכנסו צדיקים, לשמור ארחות חיים וגמילת חסדים, שהיא באמת תכלית הכל, וכמו שאמר ר' יוחנן בן זכאי אבות דר"נ פ"ד שגמילת חסדים היא היא העיקר הנאמנה אשר נשארה אחר החרבן, יען כי ידע שאחר הסרגל בעבודה, תעמוד ג"ח על מקומה אף כי המקדש בטל, מ"מ ידיעת דרך עבודה המורה על אמיתיות נשגבות בשכל המוסר תורה לו דרך גמילת חסדים על האמת לשם שמים.

הן אם נעמוד על שם התאר של שמעון זה שנקרא הצדיק אשר באמת הוקשה מכבר לחכמים, אפשר לדעתי לומר על זה ב' טעמים ושניהם צודקים. תאר צדיק ידוע בשיטת חז"ל שהוא מודה על איש יודע לפלס מעשיו בצדק ועושה בדקדוק כשורת הדין, לא מפני נטיית הלב לטובה, רק ע"פ הכרת השכל הבוחר בחכמה בין טוב לרע, לפיכך אמר ר' נחמן תענית ע"ו. לא הכל לאורה ולא הכל לשמחה, צדיקים לאורה וישרים לשמחה שנאמר אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה, כלומר יש שני מיני אנשים טובים, האחד נקרא טוב שכל (פערשטאַנדעסמענש) והאחר טוב לב (געמיטהסמענש). והנה הראשון משונה שכלו על ידי הצדקה, כי

יראה אור בהיר בתורת ה', כמאמר הכ' באורך נראה אור, ולזה תגדל השמחה לערך ידיעתו בשכל; אבל הטוב לב לא ישמח כל כך בעיון התורה, כי אם במעשה כשרון ובפועל קיום מצותיה, לפיכך צדיקים העוסקים ע"פ עיון השכל ישמחו באור המאיר בארץ החיים וישרים השמחים בלבם לעשות חסד באין בחינת שכל, הם יתענגו בשמחה. — ועיין חולין קל"ד ע"א למדו להחמיר בספק ממונם של עניים מדכתיב תהלים פ"ב עני ורש הצדיקו, לשון הצדיקו מורה על צדק משלך ותן לו, כלומר שם צדיק שורשו העיקר ב' אותיות צד, זייטע, הנוטה לצד הטוב מצד בחירתו בשכלו, ומי שעומד בין שני משפטים או מסופק אם לעשות יותר או פחות מן המחויב אז אם הוא מצדד הדבר לטוב לפני אלהים ואנשים, ונראה כי טוב פתר בשכלו, אז נקראו צדיק כלומר צדק משלך, הטה מצדך החומרי אל צד השכל והמשפט באמת, והסתלק מן הספק, לבחור בצד יצר הטוב, ומפני ששמעון זה הטה את בני דורו לצד הטוב והמועיל בענין עמוד השלישי שהעמיד עליו העולם המוסרי הייני עמוד של ג"ח, לכן נקרא צדיק, וכמו שקראו את בנימין אשר החיה את האלמנה עם שבעה בניה בשם בנימין הצדיק, ב"ב י"א ועיין סנהדרין ל"ג נקי וצדיק*). זאת ועוד אחרת כי מפני שרצו לסמן צדקת שמעון שהיא צודקת בעבור שהוא נטה בעצתו לקבל עליו בטוב טעם עול מלכות אלכסנדר מוקדון, תחת אשר כל ארצות מאנו לעשות זה ואחר אשר נודע כי המלך הזה כבש בכחו את כל המדינות, בהכה ופצוע את הממאנים לבא עמו בברית ולא כן היהודים בעצת שמעון הצדיק, המה נמלטו מן צער גלגול החרב בארצם, וקבלו את מלכם בסבר פנים יפות, אז ראו וישתוממו, ויאמרו איש אל רעהו ראו כי טוב פתר איש הרוה הוא שמעון, שנתן עצה לבל נלא בחרב לקראת היונים — וכמו שאמר יהודה צדקה, וכן פרעה בסוף, ד' הצדיק ואני ועמי הרשעים, שמות ט' כ"ז, כן אמרו המורדים במלכות אלכסנדר לבסוף שמעון הוא הצדיק כי הוא צדק באמונתו ועצתו אמונה.

נצרף לזה עוד מה ששם אלכסנדר פירושו איש יונן איין רעכטער מאַן וכאשר מבואר בויקרא רבה פ' כ"ב ששם העתקה של בנימין הוא אלכסנדרי כלומר אַלעכס=אַנדער ביוני (רעכטער מאַן), ולדעתי גילו לנו זאת חז"ל באמרם חגיגה פ"ג בירושלמי ה"א על ר' יוחנן הסנדלר אלכסנדרי הוא לא מיתו כלומר שהוא איש יוניי (דער רעכטע מאַן) וכן קראו את בנימין בן יעקב בשם בנימין הצדיק מגילה כ"ו ע"א, אמור מעתה כי בצדק קראו את שמעון אשר כל אלו המדות לו, הוא הורה נתיבות גמילת חסד בין איש לרעהו, והוא הורה דרך לקבל את אלכסנדר למלך, בשם צדיק. באופן שהדבר ברור כי רק האיש אשר נראה לעינים כי הוא בוחר בטוב ומואס ברע, נקרא צדיק, ולפיכך מי שהוא עוסק בתורה ועבודה לבד, ולא בג"ח, עדיין עומד בספק והבריות מרננין עליו, מי יודע אם

---

*) שם מבואר כי נקי נקרא מי שהוא נקי מפשע שהעלילו עליו אבל צדיק נקרא מי שהצדיק אותו הב"ד אע"פ שאינו באמת אבל מפני שהבריות מחשבים אותו לצדיק נקרא כן.

לבו ושכלו תמימים ונאהבים לפני אלהים, כי אולי הוא עוסק בתורה ועבודה לקבל שכר או להקרא רבי ולהקרא קדוש מן הבריות; אבל מי שעוסק ג״כ בגמ״ח הנה זה הוא אות נאמן על תורתו ועבודתו כי שלמים הם עם אלהים ואנשים, והכל יודו וישבחו, יקדישו וצדיק באמת יאמרו לו, כאשר כ׳ יוסף לרומיים קורות י״ב ב׳ על שמעון הצדיק כטעם שאמרתי.

והנה אין ספק ששמעון הצדיק לגודל תשוקתו להטיב מעמד עמו בימיו ולהכשירם לקבל טהרה בכל שבילי אמת וצדק, כדי לקיים את העולם העומד על ג׳ עמודים הוכרח לשום שלשה מיני משמרות, היינו (א) גדולי תורה ועיון על עמוד התורה, (ב) גדולי עבודה ומעשה מצוה על עמוד העבודה, (ג) גדולי עושי חסד על עמוד גמילת חסדים, כדי להעמיד בישראל שלשה אלו (א) מפרשי תורה, (ב) עוסקים בעבודה (ג) צדיקים עושים דין ומשפט וצדקה. לפיכך לדעתי בזמן ההוא החלה מחלוקת הכתות, כי אותם הממונים על לימוד ועיון התורה נקראו פרושים, וויסלעגער דער געזעטצע, ואותם הממונים על עבודה היו חסידים וצנועים אשר נקראו בשם איסיים, עססעער — ואותם הממונים על משפט וצדק הוא עמוד ה׳ג נקראו בשם צדיקים. ע״ש הכתוב צדק צדק תרדוף, וכן ע״ש חוקים ומשפטים צדיקים דברים ד׳ ח׳, ע״ז כ׳. וגם על שם שמעון הצדיק. ודברים אלו יבוארו יותר במקומם (ע׳ ערך ביתוסים וערך איסיים וערך פרושים) כי פה אין לי לדבר רק על אנטיגנוס כדי להבין דברי הגדול הזה ומה שיחסו לו משני תלמידים, כי לדעתי לא היו אלו שני תלמידים ממש, רק רוח המחלוקת שכבר התעורר לבוא מפי היונים ומפי יהודי אלכסנדריא (ע׳ ערך זה), ונקראו אותם שמתנהגים בצדק ודרך ארץ כשיטת הכת הסטאָאיקער בשם צדוק או צדיק. אפס מפני שנראה כי לא הולכים עוד בדרך שמעון הצדיק יען כי אין כוונתם לשמים רק לטובת עולם הזה, וענין השארת הנפש היה מסופק או נאבד לגמרי בידם, לפיכך קראום צדוקים לגנאי קצת כאלו לא הם צדיקים בפועל רק בפעול כשיטת הסטואא שאינם מאמינים בנצחיות הנפש רק קצת מהם כנודע. ושם ביתוסים לא נודע אז בפומבי לשם כת כי אין זכר מהם ביוסף לרומיים, רק האחרונים שערו שאותם צדוקים העוסקים בצרכי המדינה לא כשם הצדקה ככת הסטואא, רק כאנשי אפיקור לתענוג העולם, יש להם שם לווי הנאה להם "בעאטוסים" בעלי הצלחת עולם החולף, ולשני אלו אמר אנטיגנוס שיבחרו בטוב ויהי מורא שמים עליכם, כלומר אל תאמינו כי עיקר עמוד גמילת חסדים שאמר עליו שמעון הצדיק, שהוא יסוד העולם המוסרי, הוא לתכלית קיום המדינה ואושר עולם הזה, באופן שאם תעשו משפט וצדק לעיני הבריות, אע״פ שאין רוח המקום נוחה מכם, השגתם את תכלית הנרצה, לא כן, אלא ויהי מורא שמים עליכם כלומר אתם צריכים לירא ממה שאחר העולם הטבעי, והיא השארת הנפש בשמים, כי גם שם יש ויש תשלום גמול לנפשות, והמשפט לאלהים הוא. באופן שאנטיגנוס התלמיד השלים דברי הרב רבו שמעון הצדיק; כי מעתה מובנים היטב דבריו, הוא הקפיד על קיום התורה

והעבודה ג"כ לתכלית ג"ח, והצדוקים שהלכו בשיטת רבם לקיים ולהחזיק מעוז ג"ח שבחו באורך הימים את התורה והעבודה, מפני שטעו ואמרו הלא תכלית הכל הוא ג"ח, לפיכך די לנו בזה לקיים עולם הזמני; ולכן בא אנטיגנוס והוכיח מומם על פניהם לומר להם מעתה תראו ותבחנו דברי מורי שחייב ג"כ להשגיח על התורה והעבודה ואתם לא השגחתם על זה מפני שאין נפקא מינה לדין הבריות וכסאות משפט? לא כן הדבר: אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב לקבל פרס ולא יתפלו לעסוק בתורה ועבודה מפני שאין בהם שכר בעולם הזה, ואין בהם צורך למדת המשפט וג"ח? אלא היו כעבדים המשמשים ע"מ שלא לקבל פרס, עסקו גם בתורה ועבודה גם אם אין לכם שכר בעד זה, כי אתם ממונים רק על משפט וצדקה; אבל בכל זה הוא מן ההכרח להשגיח בדקדוק על שתי הקדמות אלו ר"ל התורה והעבודה, כדי שתהיו צדיקים באמת, ותעסקו במדת המשפט לכבוד שמים ותאמינו בנצחיות הנפש, ויהי מורא שמים עליכם. דוק ותשכח כי הדברים ברורים ואין בהם ספק בעומק מושג אמיתת התורה.

ז מטעם זה תדע לברר ולהבין מדוע הצדוקים היו אוהבי בית החשמנאים ונבחרו תמיד לישב בראש שערי משפט המדינה, מפני שבשעה שהגיעו החשמנאים לתפארת בנים אבותם. וכלה יהודה ואחריו יונתן על הסוראים וטהרו את המקדש וקדשיו, מכל טומאה וגלות ע"ז, ואח"כ בא שמעון בן מתתיה ומלך ח' שנים על ישראל בגדולה וכבוד, לא בתאר מלך כי אם בתאר כהן גדול ראש וזקן, והוא הוא אשר נקרא ג"כ שמעון הצדיק מפני שגם הוא נראה נוטה לשיטת שמעון הצדיק הראשון, אבל בנו יוחנן שנעשה צדוקי ואמרו עליו ברכות כ"ט כי במעלליו יתנכר כנער מבעוד שהיה פרוש, חבק חיק הצדוקים בסתרי משכנו ואמר רבא הוא יוחנן הוא ינאי כלומר האב יוחנן שוה לבנו ינאי שהיה צדוקי מנעורתו כנודע ועוד כי שם ינאי מורה ברומי על פוסע על שתי סעיפים (יַאנוּס קאָפּף) לפיכך הצדוקים אשר ראו אור גדול נגה על יושבי חושך וצלמות על ידי החשמנאים, וכי הם המה אשר החזירו עטרת מנורת המאור ליושנה, להדליק נר חנוכה, לאות כי כלה רגל היונים מן השוק של ירושלים, וכי הגיע עת אורה לצדיקים, ככתוב אור זרוע לצדיק, ואז הביטו אחרי מה שנאמר בדניאל להביא צדק עולמים וכן ונצדק קודש ה' י"ד, ע' כ"ב, אשר פתרו על מלחמת וכלות החשמנאים, כינו את עצמם בשם צדוקים מכל הטעמים הנ"ל (א) מפני שממונים על הצדקה והמשפט, (ב) מפני ששמעון הצדיק הזהיר על ככה, (ג) מפני צדק עולמים שנתאמת בימי החשמנאים ק"כ שנים אחר שמעון הצדיק, כי לדעתי אף שכתב יוסף הכהן שהכתות נתחדשו בימי יוחנן כה"ג, בכל זאת אין ספק שעוד בימי אנטיגנוס תלמידו של שמעון, מעת בוא רוח היונים כבר החל העם להחלק לחלקי בחשאי ובפרהסיא. ויתכן שרמזו לנו חז"ל זה ביומא רפ"ד כל זמן ששמעון הצדיק היה נר מערבי דולק ועלי המערכה מתגברים, ואחר שמעון פעמים דולק פעמים כבה, נר מערבי הוא סימן לאור חכמת ארץ ישראל שנקראת מערבא

וזה הנר כבה לפעמים אחר שמעון, מימות אנטיגנוס ואילך על ידי מחלוקת דעות היונים והצדוקים הרוצים במו נגד הפרושים. ועתה נדבר קצת משמעון הצדיק ויחוסו אל תורה שבע"פ.

ד זה לשון הרמב"ם בהקדמה לזרעים בסוף: הראשון במנין חכמים הנזכרים במשנה ונקראו הלכות בשמותם הוא שמעון הצדיק, ואמר עוד שמפני שהוא כהן הזכרו כל הלכות אליו לקיים יורו משפטיך ליעקב. ובסדר התנאים והאמוראים כ"י ד' לד 188 אומר: תחילת חכמים היה שמעון שהי' מישיבת אכ"ה, וקודם לזה אומר והיו התנאים קודם חרבן הבית ק"פ שנה, וזה ודאי טעות סופר, כי שמעון הצדיק היה קודם הרבה ואם נקיים דברי חז"ל שהיה שמעון בימי אלכסנדר ובתחילת חשבון היונים בהכרח צ"ל תחת ק"פ ש"פ שנה, כי ש"פ קודם החרבן הוא תחילת מנין השטרות. על פי הקדמה זו ראוי לבאר דבר גדול ביחוסי תורה שבע"פ שהוא סתום מאוד: בתמורה י"ו. יחסו כל הפלפול והלכות לעתניאל בן קנז, ואמרו שם תנא הוא עתניאל, הוא יעבץ, ומה שמו יהודה אחי שמעון שמו, עתניאל שענאו אל, יעבץ שיעץ וריבץ תורה בישראל, דכתיב דה"י א' ד' ויקרא יעבץ לאלהי ישראל לאמור אם ברך תברכני והרבית את גבולי, אם ברך תברכני בתורה, והרבית את גבולי בתלמידים, והיתה ידך עמדי שלא ישתכח תלמודי מלבי. זו משנת ר' נתן. ר' יהודה הנשיא אומר אם ברך תברכני בפריה ורביה והרבית את גבולי בבנים ובנות וכו'. כלל המאמר הוא כחידה בלא פתרון?

ונראה כי חז"ל רמזו לנו בזה שמות ראשי המקבלים אשר כלל תורה שבע"פ נקרא על שמותם, כי בדה"י א' ב' נ"ה נאמר: ומשפחות סופרים יושבי יעבץ תרעתים, שמעתים, שוכתים, ונתיחסו שם אחרי כלב בן חור למטה יהודה, וכן בדה"י שם ד' מתיחס יעבץ אחרי מטה יהודה. ובפרשה זו מבואר כי ממטה שמעון נלוו למטה יהודה בנחלתו, לפיכך היה סימן לשכונה טובה זו, כאשר התנהגו שמעון ויהודה אחוה ורעות בנחלת הארץ, כן יש יחוס ואחוה בין יהודה ושמעון בתורה שבע"פ; כי מיהודה באו משפחת סופרים הוא יעבץ. ובמס' ד"א זוטא ספ"א אמרו יעבץ בנו של ר' יהודה הנשיא נכנס חי לתוך גן עדן, ואנחנו לא מצינו שהיה לר' יהודה הנשיא בן ששמו יעבץ? אבל סוד הענין הוא מפני שחיבור המשנה שהוא כלל תורה שבע"פ מיוחס לרבי יהודה הנשיא משבט יהודה אם כן עיקר תולדותיהם של צדיקים המה מעשים טובים, לפיכך נקרא חיבור המשנה בשם יעבץ בנו של ר' יהודה הנשיא שנכנס חי לגן עדן כי החיבור עדיין חי הוא ונקרא על שם ר' יהודה, והוא ר' יהודה הנשיא נקרא עבור זה אחי שמעון כלומר שמעון הצדיק שהיה ראשון לתנאים ובו מתחיל פ' א' של אבות, וביהודה הנשיא מתחיל פרק ב' של אבות, ור' יהודה הנשיא עם ר' נתן היו סוף משנה לפיכך מיוחס אחריהם תפלת יעבץ ר' נתן בתורה ור' יהודה הנשיא בברכת בנים. כלומר הוצאת החיבור על שמו. —

וכן עתניאל בן קנז הוא סימן לזרע יהודה, ויתכן כי בשם **יעבץ** מרומז ישיבת **עתניאל בן קנז** כי הק' הוא לרוב במקום ל' כידוע, או כוונו לרמז ישיבת **עָרֵי בְּנֵי צִיּוֹן** = **יעבץ**.

מטעם זה נראה לי, החל רבי סידור המשנה מאימתי קורין את **שמע** בערבין לרמז עם שמע על שמעון הצדיק, שמתוך ששמעון קיבל תורה שבע"פ עם כל השמועות מן אנשי כ"ה הבאים מבבל, ובבל נקרא מזרחא וארץ ישראל מערבא כנודע, א"כ היו קורין בתחילה את השמועות במזרח ומשם באו למערבא, על כן נכון לומר מאימתי קורין את שמע בערבין, כלומר מאיזה זמן התחילו לקרוא את השמועות בתורה שבעל פה בא"י? והשיבו **משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן עד אשמורה ראשונה** בגימטריא ג' אלפים ד' מאות וחמשים ושנים 3452 ליצירה, שהוא קרוב לש"פ קודם החרבן ראשית חשבון היונים. גם יש רמז בזה שיחוס השמועות הוא לשעה שהכהנים התחילו למלוך על ישראל שהוא שמעון הצדיק כה"ג, כאשר כתבתי בשם רמב"ם, וזה משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן, כלומר שנתרוממו על הכלל למלוך על האומה כי בבוא עזרא לא מלך כהן גדול אלא איש משבט יהודה זרובבל וזרעו; אבל משמעון התחילה ממלכת הכהנים לבד על כל ענייני אומה.

אל יהיה רמז זה **קריאת שמע** על השמועות בתורה שבע"פ קל בעיניך קורא יקר, כי לדעתי יש ראיה לזה בעירובין נ"ו ע"ב לחלק בין חכם מותיב פירקי והכם מיקרי **שמע**, אשר קשה שפותרו כנהוג חכם שקורא שמע, כי מה ענין שמע לחכם הדורש? אלא הכוונה חכם קורא שמועות ומקרא לאחריו, כי לדעתי כאשר אבאר במקומו בראיות ברורות כתבו השמועות וקראו אותם במקום הצורך.

ט עתה ראיתי להעריך לפניך קורא יקר את משפטי על דבר דעת איזה משכילים שיש שמעון שני שנקרא ג"כ בשם שמעון הצדיק, ולדעת קצת עוד שמעון שלישי והוא שמעון בן מתתיה כאשר רמזתי למעלה, אבל לדעתי אין לנו רק שמעון הצדיק הראשון ועליו אין להכריע באמת אם הוא ידוע הנזכר ביוסף שהלך לקראת אלכסנדר או נכדו, אבל עכ"פ אפשר שישב כל המקומות אשר משם יבוא ההכרח לבחור עוד בשמעון שני ושלישי. כי גם הסופר הגדול יָאסט מאן להוסיף יותר משמעון הצדיק אחד (קורות יהדות א' 110.) ומבן סירה "אין ראיה כי זקנו של בן סירה השני שכתב הספר היה בודאי ידע והכיר את שמעון הראשון.

במגילת תענית פ' י"א: בעשרין ותרין בשבט דנא למספד בטלית עבידתא דאמר סנאה לפיתאה להיכלא ונהרג כסקלגוס, וכן בבבלי סוטה ל"ג. שמעון הצדיק שמע קול יוצא מבית ק"ק בטלית עבידתא דאמר סנאה לאייתאה ונהרג גסקלס.

ושם מובא קודם זה קול אחד ששמע יוחנן כה"ג, נצחו טליא דאזלי לאגחא קרבא באנטוכיא. — ובירושלמי סוף סוטה מובא מעשה דשמעון הצדיק קודם ואח"כ מעשה דיוחנן, ושם לא נאמר בטלת עבידתא

רק נהרג גייס קלגוס. והנה במגלת תענית שם מבואר שפירשו ענין זה על יום שבטלה נסקלגס (כי כן הגרסא שם בנון ולא בג׳ עיין לקמן) את הצלמים להעמידם בהיכל, וקשה לי על זה מי זה נסקלגס? ועל זה השיב הגאון רש״ל בכ״ח ז׳ צד 205 ובערך מילין ד׳ 130 שהכוונה על קאַיוס קאַליגולא קיסר רומי האויל הנודע שרצה להעמיד צלמו במקדש ד׳ על ידי שלוחו פעטראָניוס, שבא עם חיילותיו מאנטוכיא מקום מושבו לארץ יהודה, והלכו היהודים לקראתו בהמון רב, גדולים וקטנים עד העיר פטאָלמאיס, לבקש ממנו שלא ישמע לקול הפתי הזה ורצו היהודים למסור נפשם, ולא ירצו להיות חיי לעד כזה לראות בחילול השם הגדול בבואו עם צלמו של מלך להיכל הקודש, ואז שפט הקב״ה ונהרג בנתים הקיסר הרשע הזה, כמבואר ביוסף קורות ספר י״ח ק׳ ח׳ בארוכה. ויהיה א״כ גסקלקאס מורכב מן קאַיוס = קאַליגולא כמו שם בירושלמי גייס = קלגוס. וא״כ היה מעשה זה בזמן הרומיים ולא בימי היונים. אולם המאור עינים ס״פ כ״ב אומר שהכוונה לעת היונים כי לעת הרומיים לא נודע מי הוא זה שמעון הצדיק; אבל בזמן היונים היה אחר שמעון הצדיק הראשון שמעון שני נכדו בן חוניו ובתחלת נצחון בית חשמונאים, היה שמעון בן מתתיהו נקרא שמעון הצדיק כמאמרם מגלה י״א לא מאסתים בימי יונים, שהעמדתי להם שמעון הצדיק ומתתיהו בן יוחנן כה״ג. ולפ״ז יהיה הכוונה עם שם גסקלגס על קאללניקוס זעלייקוס שהיה ש״ך שנה קודם החרבן ויותר. אבל לדעתי קשה זה מאוד שהרי מבואר במ״ע פ׳ כ״ב בשם פילון היהודי כי אחר מנשה שהיה אהוב לסעלייקוס קאללניקוס מלך שמעון הצדיק (השני) אשר נתכבד מאת אנטיאכוס הגדול, וא״כ מאין לנו שום רמז שסעלייקוס קאלליניקוס היה צורר יהודים ושולח יד במקדש ד׳? אמת הדבר כי אבי קאללניקוס הוא אַנטיאָכוס טיאָס היה צורר יהודים עיין יוסף קאנטרא אפיאן ב׳ ה׳ אבל מבנו לא שמענו? ועוד כי שמעון בן מתתיהו היה מאוחר מאוד ערך ר״ו קודם החרבן?

והנה רש״ל משיב על זה כי באמת היה בימי הרומיים כהן גדול שמעון בן קמחית שהיה ג״כ צדיק, והוא הוא אשר שמע הקול מבית ק״ק נהרג קליגולא, ומביא ראיה לזה ממה שמובא ביוסף קורות ס׳ י״ח ק׳ ב׳ ב׳ שמעון בן קמחית ר׳ ישמעאל בן פאבי. והנה אין מזה ראיה ששמעון זה נקרא צדיק? ועוד קשה מאוד מה זה בטילת עבידתא דאמר סנאה לאיתאה להיכלא, מה זה עבודה הו״ל לומר ביטלה הגזרה של שילוח צלמים ולמה לשון עבודה? לכן נראה כי הרכיבו במ״ת שני ענינים יחד והוא כי ביוסף קורות ספר כ׳ ק׳ ה׳ וי״א מבואר שבזמן שהגביה אגריפס המלך את היכלו גבוה יותר מן המקדש כדי לראות מה שעושים בבית ד׳ מביתו, אז כעסו היהודים עד מאוד ובנו כותל גדול המפסיק בין היכל המלך למקדש ד׳, ומפני זה צוה אגריפס המלך על עושי המלאכה להרוס את החומה והכותל המפסיק הזה, אז שלחו היהודים את חלקיהו הממונה על האוצר ואת ר׳ ישמעאל ב״פ לקיסר נעראָ, לקבול על אגריפס, ובאה הבשורה [לבטל

מלאכת הסירוס, ואז נתן אגריפס את כתר כהונה גדולה ליוסף בן שמעון קמי אשר אביו שמעון היה מקודם כה"ג.*)

ומעתה קרוב הדבר שראו הכותבים שתי מעשיות או שני שילוחים כי במעשה הקודם נזכר ג"כ שם חלקיהו הגדול עם שאר ראשים, וכן אגריפס שפעלו לבטל הצלמים.

אפס חובה לבאר עוד דבר אחד, והוא כי מאוד אני מתפלא על חכמים גדולים שחקרו בנידון שמעון הצדיק ואמרו כי שנים או שלשה היו בשם זה, ובעל מאור עינים אומר בפ' כ"ב כי ממה שאמרו חז"ל מגילה י"א. לא מאסתים ביוני יונים שהעמדתי להם שמעון הצדיק אי אפשר לומר שהכוונה על שמעון הראשון כי לא היה אז עוד ריב לישראל עם היונים וע"כ שמעון אחר היה זה, ואני עומד ומשתומם הלא מבואר ביוסף כרוניים קורות י"א ח' שסנבלט כהן גדול של כותיים וחותנו של מנשה אחי ידוע כהן גדול לישראל, הלך אל אלכסנדר מוקדון עם חיילותיו, והלשין על ישראל ואז יצאה הגזרה מעם אלכסנדר, לאסוף כל מחנהו ולעלות למלחמה נגד עיר ירושלים אבל בנתים חלם ידוע כה"ג שהוא לדעת חז"ל שמעון הצדיק הראשון שילך לקראת המלך אלכסנדר וישא פניו במחנה ההולכת לפניו, כי ירצה לו המלך וחמת המלך שככה וכן היה באמת, ובנתים מת סנבלט ונהפך אלכסנדר לאוהב ישראל, ולשונא הכותיים, אמור מעתה כי נכון הוא מאוד מה שדרשו לא מאסתים ביוני יונים שהעמדתי להם שמעון הצדיק הוא ידוע כי הוא היה בראשית יוני היונים, ועל ידי חכמתו ומחזה אלהים, הציל הוא את העיר או שמעון היה נכדו של ידוע שהוליד את חוניו כפי המבואר במ"ע פכ"ב.

ומעתה זה נראה ברור שגם מה שהפליג בן סירא (פ' 50) בשבח שמעון בן חוניו כהן גדול אין הכוונה על שמעון השני רק על הראשון ואני דורש סמוכים לעד לכלה ממה שכתב שם מיד אחר השבח של שמעון צדק: שני גוים שנאה נפשי ושלשה לא בגוים יתחשבו, יושבי הר שומרון ועם פלשת, ועם נבל בשכם, ועם זה מסיים ספרו אשר נראה קשה וזר מאוד, איזה יחוס והמשך יש לשבח שמעון הצדיק עם גנות הכותים? אלא ברור הדבר מפני שהכותים היו שנואי נפש שמעון הצדיק ואם הוא ידוע אחי מנשה, אשר גירש את מנשה זה מנחלת אביו מפני שנשא בת סנבלט הכותי כמבואר ביוסף שם, נכון הוא מאוד, שהפליג בן סירא אלו מול אלו להבחין בין טוב לרע.**) ולפי זה נוכל לומר מה שאמרו בבבלי סוטה ל"ג. שמעון הצדיק שמע קול בק"ק בטילת עבידתא דאמר סנאה לאיתאה על ירושלים, הכוונה על מה ששמע שמעון הצדיק שאלכסנדר לא יבוא עוד לירושלים

---

*) לדעתי מה שאמר רב שבת י"א ע"א: כל עיר שגגותיה גבוהות מגג בית הכנסת לסוף חרבה שנ' לרומם בית אלהינו ולהעמיד חרבותיו מקורו ממעשה זה שהיה בתחילת חרבן בית שני.

**) מצדקת שמעון הצדיק נראה נדרים ט' ע"ב שלא אכל כי אם מאשם נזיר טמא אחד שידע מתוכו בודאי שנזר נזירותו לשם שמים, ואם כן יתכן שבעבור זה ג"כ נקרא שמעון הצדיק ולא שמעון החסיד כי לא כל חסיד מלא חן בעיני שמעון רק המתחסד עם קונו באמת, ע' ע' אססים.

ולא ישמע לקול הכותים המלשינים, וכן במקום ונהרג קסקלס היה ג"כ מיתת קכבלט, ואפשר שהיו לו שני שמות אלא שהסופרים הרכיבו ג' מעשיות לענין אחד הדומה, וצרפו מעשה צלמים בימי קַאיוס קַאליגולא ומעשה בטלת עבודה בימי קיסר נערָן, מפני שהיה לדעתם בחודש שוה ותכלית כולם אחד. עוד רצו להוכיח ממה שמבואר פרה פ"ג מ"ה חשבון שבע פרות מי עשאן משה עשה אחת, עזרא אחת, שמעון שתים, יוחנן כה"ג שתים, חנמאל המצרי, אליועיני בן הקוף, וישמעאל בן פאבי אחת אחת. ושאלו למה עשה שמעון הצדיק שתים? ותירץ על זה החכם ר' שלמה פּרענקעל המגיד שנה חמישית גליון 43 שמעון זה הוא שמעון בן מתתיהו שקראוהו צדיק, והוכרח לעשות שתים מפני שעשה אחת במעורבי שמש כשיטת הצדוקים, וע"כ הוצרך לעשות עוד אחת לפרושים בטבולי יום, וכן יוחנן בנו. והביא ראיה על זה מן הירושלמי שקלים פ"ד ה"ד וילקוט פ' חוקת, שתכלית גדולה היתה בכה"ג שעשו לכל פרה כבש בפני עצמה, ושאלו והא תנן שמעון הצדיק עשה שתים אית לך למימר על אותו שהיה שחץ? אמר ר"א משום סלסול פרה. ואומר ר"ש הנ"ל שהכוונה עם לשון **אית לך למימר על אותו שהיה שחץ** לא הוא בתורת שאלה רק תשובת שאלה, כלומר יש לנו לומר שאותו שמעון הצדיק היה שחץ (בעל גאוה) ושיבח זה מאוד. ואני תמה איך אפשר לומר כן והלא בירושלמי (ובילקוט שם סיימו אמר ר' אבין) סלסול עשו בפרה, ולמה הוצרכו לכך אם כבר תרצו ששמעון צדיק זה עשה בתכלית גדולה שני כבשים? אבל הדבר ברור שלשון אית לך למימר על אותו שמעון שחץ הוא שאלה, ועוד שהרי מבואר בתוספתא פרה פ"ב אמר ר' ישמעאל: בן פאבי הורה שתים אחת בטבולי יום ואחת במעורבי שמש. וא"כ למה חשבו במשנה לישמעאל בן פאבי רק אחת, ועל כרחך משום דשתים אלו כאחת נחשבו, וא"כ אי אפשר להשוב גם בשמעון ויוחנן לשתים? אולם אמיתת הענין הוא לדעתי כך: שהרי אם תעמיק לשאול למה ממשה עד עזרא היה די בפרה אחת ומשם עד החרבן ב"ש הוצרכו אל שבע? בהכרח אין לנו מענה אחרת אלא באופן זה: ידוע כי כל ימי בית ראשון לא היו רק י"ח כהנים גדולים ממשפחה אחת אב ובנו, ובב"ש היו הרבה מאוד ממשפחות שונות יומא ט' ע"א. והנה שמעון הצדיק היה בן כה"ג ומשפחתו שמשה בכהונה גדולה עד ימי החשמנאים, שהמפורסם היותר גדול היה יוחנן כה"ג. ובית החשמנאים שמש בכהונה גדולה עד שבא הורדוס לגדולה והוא הרחיק את החשמנאים, ובחר מזמן לזמן בכהנים הדיוטים, באופן שריחק את בני החשמנאים וקירב ג' משפחות ידועות, א' חנמאל המצרי, ואליועיני בן הקוף, וישמעאל בן פאבי ונחשבו כ"ח כה"ג מהורדוס עד החרבן ביוסף קורות כ' י' א'.

מעתה הדבר ברור כי כן כוונת המשנה פרה שם, שמעון הצדיק עשה שתים כלומר כל זמן שמשפחת שמעון זה שמשו כה"ג עשו שתים, וכן יוחנן כה"ג עשה שתים הוא משפחת החשמנאים בכלל. ונהגו כל משפחות חדשות סלסול בעצמם לפסל מי אפר פרה של משפחה הקדומה, על דרך שאמרו ר"י בן חנניה ברכות כ"ח ע"א מזה בן מזה יאמר לאינו בן מזה

מיניך מי מערה ואפרך אפר מקלה. וזה בעצמו נחשב לשאלת גדולה שכל אחד עשה פרה וכבש לעצמו לסדר משפחות חדשות ויחוס כהן גדול הנעלה. —

זולת זה יש לעורר כי חז"ל יומא ט' אמרו רק דרך גוזמא שכל ימי בית שני במשך ת"ך שנים שמשו שלש מאות כהנים גדולים, ולפי דברי יוסף קורות כ' י' א' ושאר מקומות היו לכל היותר כארבעים, ישוע, יויקים, אלישיב, יוידע, יוחנן, ידוע, הנזכרים בנחמיה. אח"כ חוניו, ובני שמעון הצדיק I. אלעזר, מנשה, חוניו השני, שמעון השני, חוניו השלישי, ישוע, מנעלויס, מקים אלקימוס — אח"כ מבית חשמנאים יונתן, שמעון אחיו, יוחנן כה"ג בנו, יהודה אריסטובול בנו, אלכסנדר אחיו, הרקנוס בנו, אריסטבלוס אחיו, אנטיגנוס בנו, אריסטובול אחי מרימי המלכה. אח"כ הרחיק הורודוס כל זרע חשמנאים מכהונה גדולה והושיב כהנים הדיוטים עד שבמשך ק"ה שנים עד החרבן שמשו כ"ה כהנים ממשפחות שונות ואלה הם לפי דברי הודזאן, חנאל, אריסטבל, ישוע בן פאבי, שמעון בן בייתוס, מתתיהו טהעאפילי. יועזר בייתוסי, אלעזר בייתוסי, ישי זיע, חננאל שת, ישמעאל פאבי, אלעזר חנני, שמעון קמחית, יוסף קאיפאס, יונתן חנני, טהופיל, שמעון בייתוס, מתתיה, אליעני, יוסף קאמעדי, חנניה נעבעדי, יונתן, ישמעאל פאבי, יוסף, חננאל, ישוע דאמנאי, ישוע גמליאל, מתתיה טופילי, פנחס שמואלי. ועיין פסחים נ"ז שחשבו עוד בית קתרוס וישכר איש בקרקאי ויוחנן בן נרבאי תלמידו של פנקאי והנשר שבכולם הוא משפחת בית פאבי אשר ר' ישמעאל בן אלישע הוא מהם; ויחוסו אל תורה שבע"פ יתבאר בע' אושא ובש"מ. ור' אליעזר בן הרקוס נחשב יומא שם.

אנטליא.

בתוספתא מכשירין פ"ג ר' יהושע בן פרחיה אמר, חיטין הבאות מאלכסנדריא טמאות מפני אנטליא, אמרו לו אם כן טמאות ליהושע ב"פ וטהורות לכל ישראל, וכתב הגאון בעל ע"מ אנטליא הוא ביוני αυτλια הדלי אשר מושכים בו המים מן הבירות אל השדות ועל זה שאל בצדק הרב החכם הגדול מהר"מ זאקס נ"י: הלא אם הספינה היא במחובר לא מכשרת, ובתלוש אין מנהג כלל לשפוך מים על העומרים? ע"כ השתדל החכם הנכבד הזה למצוא מקור נאמן למלה זו, והראה שפירוש אנטליא הוא כלי לשאוב מים מן הספינה אם באו בה מים (טיפפומפע), ולכן אותן חיטין הבאות מאלכסנדריא בספינה והמים של הכלי אנטליא באים עליהן הן מוכשרות לקבל טומאה. ואני הבאתי ראיה לזה ממשנה ז' פ"ה דמכשירין: המים העולים בספינה ובעקל ובמשוטות אינן בכי יותן, ואם נער בכי יותן. ומפורש א"כ שאם ניער במים הבאים בספינה גורם הכשר והוה לרצון. — והנה החכם הגדול בעל ד"מ לך 14 שואל למה לא דנו את ר'

יהושע ב"פ לזקן ממרא? ועוד במה נחלקו? והשיב כי ר' יהושע ב"פ סובר שאפילו מחובר נכשר ואין חכמים מודים, וזה לא ניתן לומר כלל שחכם גדול כמו ריב"פ יטעה במה שמפורש בכתוב שכל זרע זרוע אינו מוכשר — כי אם כן יהיו כל הזרעים מוכשרים? ובעל הלופה אומר לד 17 כי המחלוקת תלויה במה שריב"פ סובר, דאין הולכים בתר רוב היטים, וחכמים סוברים הולכים בתר רוב היטים. וזה גם כן אינו נכון דלמה יחלוק ריב"פ על דין והלכה שהולכים בתר רוב? אפס לי נראה דבר מושכל והוא כי בחגיגה כ"ב ב' מבואר שעם הארץ נאמן לומר פירות אלו לא הוכשרו, אבל אינו נאמן לומר פירות אלו לא נטמאו אחר שהוכשרו. ושאל הטורי אבן: יהיה הע"ה נאמן לומר לא נטמאו במיגו דאי בעי אמר לא הוכשרו? ונראה דבשלמא בהכשר יש חזקת טהרה וגם ע"ה בקי בהכשר, אבל אין כל אדם יכול לידע בבירור דיני טומאה ואיך נטמאו פירותיו, דומה למה שאמרו חולין ט'. שאין השוחט שלא למד דיני שחו"ב נאמן לומר שכל מה ששחט יפה שחט גם אחר שלמד ה"ס, מפני שלא ידע להזהר ואפשר שקלקל ולאו אדעתיה. ולפיכך אחרי אשר העיד ריב"פ על החטין שהוכשרו נגד החזקה של טהרה, אמרו לו שהוא כעד אחד וטמאות לו, אבל לא לכל ישראל, כי כל ישראל אפילו ע"ה נאמנים לומר פירות אלו לא הוכשרו במקום חזקה וריב"פ העד אחד עשה לו חתיכה דאיסורא עיין י"ד סי' א' סעיף י"ד וש"ך שם. לכן טמאות לו וטהורות לכל ישראל כמו שמעיד על שוחט שלא שחט כראוי. —

אניגרא אנקא. Neokoros

במס' ב"מ מ"ו ע"ב מבואר שיש דנרא שפסלתו מלכות ודינר אחר שפסלתו המדינה, ואמר רב אחא כגון דינרא אנקא ואניגרא. ומה זה אנקא ואניגרא? כתב דמָקטאָר לוקערמאַן מַנקא הוא כגרסת הערוך ניאקא = נילע, זיעג, והכוונה בשעה שלחם הקיסר זעפטיאוס זעווערוס על המלך ניגער שהמליכוהו בני ארצות המזרח, אז פסל את המטבעות של מלך זה על ידי נצחון, וזה נייקע בשנת 194 למנינם, ואניגרא הוא מטבע של מלך ניגער זה. — וקשה לי אם כן שתיהן פסלתו המלכות ובגמרא משמע שאניגרא פסלתו המדינה? ונראה שהיה יכול לומר כי המלחמה היתה אז סמוך לעיר ניקעאַ בארץ ביטהיניען, ודינר אנקא הוא על שם עיר זו, וזה פסלתו מלכות ניגער מתחלה, ואח"כ פסלתו המדינה הינרא אניגרא אחר מלחמה השלישית, וגם זה דוחק אפס נראה כי אנקא הוא αναξυω מַבגעטאַבען, מַבגעקראַלט, או מַנמַקסיאָם, מוסוערטה, ואניגרא הוא שחור niger והמלכות פוסלת הדינרים אשר נישף מהם צורת המלך והמדינה דרכה לפסול דינרים השחורים אשר הכסף משחת בו תוארו או אניגרא הוא כמו אנגריא αγγορον געלוואונגען, אויפגעדרונגענע מינצען בתורת אנגריא — והמדינה מאנה בזה. עוד יתכן כי אנקא הוא כמין מטבע לקמיע שהיה דרך הקדמונים לעשות מטבעו' לשם קמיע ונקר' פמַלוֹמַדימוס, טוטלאיטטעל Oncoca, עיין בייטרעֶגע I

לד 22, וכן היה דרכם להניח הנר על כפות הרגלים לרפואה עיין שבת ס"ה א', בת הרעה הוא סלע שהניח על גבי צינית — ועיין רמב"ם בפי' המשנה שם, ועיין תוספתא פ"א ממעשר שני אין נותנין מעשר שני על גבי צינית ואין עושין אותו קמיע. — לפיכך יתכן כי דנרא אנקא הוא דינר שנעשה שם קמיע, ופסלתו המלך שאין זה מטבע המלכות, אבל אנגרא הוא המטבע שנעשה לרפואה על כפות רגלים שנקרא נגרא כמו מאן יהיב לן נגרי דפרזלא (ערוך). אכן כל זה איננו שוה לי ולפי האמת, ולדעתי דבר ברור כי אנקא הוא מין מטבע שטובע המלך, ואינגרא הוא מין מטבע שיש רשות למדינה או לאיזה מקומות גדולים לטבוע יען כי אַנקא הוא ביוני αυακη קֶעניגליך, מֶעכיגקייטליך, ואינגרא הוא ביוני neokoros νεωχορος אשר רוב המקומות הגדולות כמו סמירנא, עפֶעזוס, פערינטוס, באזיא הקטנה, סימנו בה את מטבעותיהם ופירוש המלה הוא מנקרי היכל טעמפעלרייניגער לכבוד (עיין פונקע מלה זו וכן: Notae pec) לפיכך מטבעות של מלך אַנקא פוסל המלך, אבל מטבעות המדינה נגרא=נעאָקראָס פוסלות המדינות, ומזה לדעתי אנקא דדהבא קֶעניגליכעס געָלד ערוך ע' אנקה בשם תרגום וכן שם נוקרנים על המדקדקים ומטהרים ברכות כ': וירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב אלא שנתחלף הק' בג' במלת דנרא אנגרא כנהוג מאוד:

אנכי לשון מצרי.

אמר הקב"ה ליעקב אבינו בראשית מ"ו ד', אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה, כלומר מי שירצה להעלות הפחותים בטבע, למעלת השכל הנשגב בקדושה, צריך הוא תחילה לירד אל מדרגת תחתונים ולהכנס לאט לאט ואחר כך התחתונים עולים למעלה עם המנהיג. לפיכך ירד ד' על הר סיני אל העם ואמר אנכי עיין ספ"ג במדרש אסתר: אנכי לשון מצרי הוא, בנוהג שבעולם מדיי נושא פרסית והיא מדברת בלשון מדי פרסי נושא מדיית והיא מדברת בלשון פרסית, אבל הקב"ה דבר עם ישראל בלשון שלמדו, אנכי ד' אלהיך לשון יחנך. ובילקוט יתרו וכן במכלתא הגרסא אנוך, הוא אני במצרים וכן הוא האמת עיין געזעניוס כי כן הוא אנכי במצרי וקופטי, אכן מה שאמרו לשון יחנך בודאי הוספה מן איזה אחרון הוא שלא הבין מלה זו — כי מה למלת אנכי עם יחנך, אם לא שנאמר שהמכוון חנך לשון חינוך לפי שהשם רצה לחנך את ישראל בלשון שהם מדברים. והנה ראוי להתבונן מה ביקש האומר (ר' נחמיה) בזה שהקב"ה נגלה אל ישראל בלשון אנכי כבמצרי ומה בצע אם דבר מלה זו יחידית בלשון מצרי ולא כל עשרת הדברות? והשבתי תחילה כי המכוון במלת אנוך להורות כי סגולה היה מלה זו כמו oneoka שבארתי למעלה ומלת אינגרא כמין קמיע.

אפס יותר נראה לי כי רצו בזה להורות שהיסוד לכל התורה הוא מלת אנכי (דיא אַינדיווידואַליטעט) על דרך אם אין אני לי מי לי, וצריך האדם להשתדל להבין מעלתו בסוד קדושים כדרך שאמר הראב"ע בהקדמה

לתורה השכל היא המלאך שבין אדם לאלהים, ולא ישמוך האדם בשכלו על זולתו, כי אם יתקרב מעצמו באנכי שלו (מיט זיינעם אייגענען איך) לאלהיו, וזה יסוד כל התורה והפרש שבין ישראל לעמים, כי לאומות ובפרט למצרים היו הכומרים האמצעים בין העם לאלהים, אבל ישראל כל אחד ואחד נשמת שדי תבינהו ללמוד דעת אלהים, ולפיכך לתכלית זה נגלה הקב"ה בלשון אנכי בלשון מצרי, המובן לכל המון שיהיה כל אחד ואחד ידוע ומכיר את האנכי שלו ויעמוד במקום עצמו (זעלבסטשטענדיג זיין). ויש בזה רמז נפלא שמצוה לתרגם התורה, כדי שיבין כל העם ולא כמנהגי העכו"ם שרק הכומרים והכהנים הבינו בתורתם, ולא נתנו מקום להמון להבין סודות מנהגיהם, למען בצוע בצע כנודע, ומטעם זה נראה החכים ר' מאיר בספרו שחיבר בשם **אנכי** דר' **מאיר** דברי מקיוס הגר שתרגם התורה ואמר: לזה נאה לקוראו אלהי יחידו של עולם בתחילה פעל ולבסוף נתקלס ב"ר פ"א. והפרש שבין **אני** **לאנכי** הוא כי אני מורה על תכונת השכל המעולה שאינה נראה לעינים, רק לנך הרעיון וכר לבב, כמש"כ ויראת מאלהיך אני ד', אבל אנכי מורה על תכונה חושיית ומפני שראו ישראל בחוש תשועת ד' במצרים נאמר **אנכי**, ולכן אמר יעקב על שאלת יצחק האתה זה בני עשו? **אני** ולא יותר, אבל מתחילה אמר **אנכי עשו** בכורך כלומר מצד הצלון החוש שלי — ויוסף אמר אני יוסף אחיכם להורות על תכונת נפשי השכלית ולפיכך אמרו כי פי המדבר אליכם שדיבר בלשון הקודש. —

גם יובן בזה המסך לשון המדרש אסתר שם: בורגני אחד אמר בררו להם (האדומים) לשון רומי מלשון יוני, ר' יהודה בר סימון אומר גנאי הוא לה שחותמת שאינה שלה, ר' חנן בר אדא אמר אעפ"כ וטופריה די נחש דניאל ז' י"ט בלשון ארמי הסובב על מלכות רומי אינה חותמת אלא בלשונה. אמר ר' שמעון ב"ג מכאן שאדם צריך לשנות פרשיותיו (שתים מקרא ואחד תרגום) אלו לא שנה משה את התורה (ספר דברים שנקרא משנה תורה) מהיכן אנו יודעין לשון השמיעה, אלו לא שנה לנו דניאל את החלום מהיכן אנו יודעים וטופריה די נחש. כלומר על ידי השינון כפלים, מרויחים אנו מלות חדשות זרות לתרגם וזה רמז לשנים מקרא ואחד תרגום, יען כי מאוד היה חביב על חז"ל דרישת המילות ולהבין בלע"ז, כדי לפרסם ולהבין דיני תורה ומצוה בכל לשון שאדם שומע, וידע כל פועל כי ד' פעלו ולא יצטרך לזולתו בעסק עבודת שמים. (ולמדנו מזה שלשונו של אדום מתחילה ארמי היתה) ולכן כל המרבה לחפש ולפתור ולתרגם מלת זרות לתכלית יקר זה הרי זה משובח.

הן יקר בעיני חז"ל תורת אנכי עד שקבעו בשם ר' יהודה שהשם נקרא א נ י ו ה ו א, סוכה מ"ה. כלומר מדת אני ניכר מדת הוא כי האומות קראו את השם ה ו א Hu, אבל אבל ישראל חיבה יתרה נודעת לקרב אני אל הוא, ומזה שמכיר אדם את אני שלו הוא מכיר את מי שאמר והיה העולם ה ו א. — באופן שמה שנגלה לפילוסופים אחרונים להוכיח מן טיב האנכי אמיתת מציאת הבורא והשגחתו בתחתונים, (וזה היסוד של בצלם אלהים עשה את האדם) כבר ידעו חז"ל בדקדוק, ואמר הלל אם אין אני לי

מי לי, כלומר אם אין אני מאמין במציאת עצמי, אז ימצא השכל כמה שאלות ספיקות מי הוא? כמו שאמר פרעה מי ד', אבל מי שמכיר את אני הוא מכיר את בוראו — וכן אמר הלל סוכה נ"ג. בבואו לשמחת בית השואבה, אם אני כאן הכל כאן, אם אין אני כאן, מי כאן? כלומר כל אדם ישמור את אני שלו ולא ישכחהו מרוב השמחה, כי אם חסרה ידיעת עצמו (דאז זעלבסטבעוואוסטזיין) חסר הכל, וכמפורש שם בירושלמי: כד חמי הלל דעבדין בפחז אמר דאנן הכא מאן הכא, ואין הקב"ה צריך לקילוסן של ישראל, אבל כד חמי דעבדין בכושר, אמר די לא אנן הכא מאן הכא, חביב קילוסן של ישראל, אם לא חסר האני, וכל אדם משמח לנפשו לשם שמים, ובזה ניכר האני שלו, והכלל בזה כי עיקר כל הנהגת העולם הוא השכל המלומד בדעת קדוש עליון ב"ה.

אנקיא, אינוניתא.

ב"ר פ' כ"ט ונח מצא חן בעיני ד' כתיב איוב כ"ב ימלט אי נקי ונמלט בבור כפיך, אמר ר' חנינא אנינותא אנקיא אחת היתה ביד נח אם כן למה נמלט? אלא בבור כפיך, וכתבו המפורשים אינוניתא זכות ואונקיא משקל, והחכם הגדול מהרמ"ז בייטרעגע 21 אומר innoius וכן innocentia אונשולד, וזה לא יתכן כי אם כן מה שאלו אם כן למה נמלט הלא בדין נמלט יען היה נקי? אבל האמת היא כך: אינוניתא הוא יוני Oinante (οινανθη) זמורות יין או פרחי יין, (וויינבליטהע, וויינפפלאַנצען). ואנקיא הוא Uncia משקל יוני ורומי ולפי שנח נטע היין שהביא שכרות לעולם אמרו כי אינוניתא אונקיא אחת היתה ביד נח כלומר מדה קטנה אחת של זמורות היין היו ביד נח והיה בדין שלא ימלט, וא"כ למה נמלט? בבור כפיך. מכוון לזה אמר שם ר' סימון (לסימן) הפסוק ישעיה ס"ה **כאשר ימצא התירוש באשכול ואמר אל תשחיתהו כי ברכה בו** כלומר ביין יש גם כן ברכה ולכן נמלט נח.

אונקלס (בר קלוניקוס) ויונתן בן עוזיאל.

המבקרים החדשים העלו במולדת שכלם וחקירתם, כי אונקלוס הגר שנזכר בתלמוד בבלי שאמר תרגום על התורה מפי ר' אליעזר ור' יהושע מגילה ג'. היא עצמו עקילס הגר שנזכר בתלמוד ירושלמי ובמדרשות, כי אונקלוס ועקילס אחד הוא, יען כי הענין נבטא לבני קדם כאלו מושכת נון אחריה כידוע, יעקב כמו יַאנקב, כן עקילס כמו אָנקולס, וזה שעל הרוב בא תרגום יוני בשם עקילס ולא כן אונקלוס אשר נזכר ממנו תמיד תרגום ארמי? הטעם מפני שאחר שתרגם עקילס תרגום יוני עשו ממנו תרגום ארמי כלשונו וכדמותו. — ואף שכבר עמד על חקירה זו בעל מאור עינים פ' ע' ופ' מ"ה, והעלה כי עקילס ואונקלוס שנים המה, בכל

זאת קרוב יותר להאמין שרק אחד הוא כאשר אבאר. גם עקילס זה הוא נודע בין המתרגמים בשם אקווילא, גר יוני מאי פאנטוס, ומה שהמדרש והירושלמי קורים עקילס צריך באמת ביאור והבנה, וביותר לדעתי מפני שנראה בב"ר פ"א ר' יודן בשם אקילן אומר לזה נאה לקרוא אלוה. א"כ ידענו מקריאת אקילא ולמה בחרו באות ע' אשר הברתו כמו אונקלוס?

ועל יונתן בן עוזיאל אמרו, שלא תרגם כלל רק מפני שראו בעלי תורה שבע"פ שם נכרי אחד שתרגם את התורה יונית בימי רבינו הקדוש, ובימי הקיסר קאמאדוס, ונקרא טהעאדאטיאן אשר הוראתו כמו יהונתן כלומר ד' נתן, לפיכך יחסו תרגום זה ליונתן ב"ע הקדמון. — עיין הכתב והתרגומים מהרב גייגער צד 163 וכו'.

עוד הקשו המפרשים מדוע אמרו חז"ל שם במגילה שיונתן ב"ע תרגם הנביאים ע"פ חגי זכריה ומלאכי, ולא אמר תרגם הכתובים מפני שיש בם קץ של משיח, ובשעה שפרסם את התרגום על הנביאים נזדעזע א"י ד' מאות פרסה על ד' מאות פרסה למה לא תרגם יונתן ג"כ את התורה? ומה שאייר המהרש"א בח"א מפני שהתורה מפרשן מיליה אבל דנביאים איכא מ"ל דמפרשין ומילי דסתימין, א"כ קשה למה הוצרכו אח"כ לתרגום אונקלוס: ועוד קשה שהרי ידוע כי תרגום אונקלוס הוא עצמו תרגום ר' יוסף ובכל מקום שנזכר בש"ס תרגם ר' יוסף, הכוונה על תרגום אונקלוס וא"כ מאחר שלרוב תרגם ר"י את הנביאים, למה לא יחסו חז"ל ג"כ תרגום של נביאים לאונקלוס ויחסוהו ליונתן, ודבר זה מבואר בערוך ערך אשון, ובערך גלד, וגמד, שקרא בעל הערוך את תרגום אונקלוס בשם תרגום בבלי. ואותו תרגום המכונה אצלנו יונתן קראוהו בשם תרגום ירושלמי, ועל הנביאים נקרא תרגום ר' יוסף או ר' ששת? וכבר נודע השערת חכמים כי הטעות אצלנו נתהוה ממה שהיה כתוב תחילה בר"ת ת"י על תרגום ירושלמי והיא נוסחא אחרת מתרגום בבלי וטעו המדפיסים לפרש תרגם יונתן? (אבל תרגום של נביאים סתם נשאר לעולם על שם יונתן בן עוזיאל, עיין רמב"ם ה' כלי המקדש פ"י ה"ב וז"ל על האבנט מפורש בקבלה וכן קיבל יונתן ב"ע מן הנביאים ותרגם על לבבוהן יסרון).

א לבוא בזה על דבר מבורר נראה לעיין תחילה על השם והזמן של אונקלוס: הנה חז"ל אמרו גיטין נ"ו ע"ב אונקלוס בר קלוניקוס בר אחתיה דטיטוס הוה ובעי לאיגיור, והנה מבורר שהיה אחר החרבן ומה שהעמידוהו איזה חכמים ע"פ הזהר בזמן שמאי והלל ואף החכם הר"י פלעם בספר תולדות הכמים הנספח לספר ישעיה החליט כן, הוא בלתי מוסמך, אדרבה השכל מחייב להחליט שרק אונקלוס אחד היה ומפני שהיה גר והלל גייר נכרים יחסו התיהדות אונקלוס להלל. — ויותר נראה לברר דבר זה אם נעמוד על טעם שם אונקלוס בר קלונקוס, ולא נמצא שם זה בין גדולי יון ורומי ולא שם אביו קלוניקוס, רק שם קאללניקוס אשר קראוהו בו את הגבור הערקולעס על שם כבישתו את עיר טרויא, ואמרו בטעם הדבר כי גבור אחד טעלאמאן הקדים עצמו ליכנס לתוך העיר טרויא ולכובשה, וכעס עליו הערקולעס אשר היה יותר נכבד ונודע בגבורתו, ובראות טעלאמאן

זאת קיבץ אבנים ועשה בנין מהם, ועל זה שאל הערקולעס מה זה אתה עושה? השיב אני בונה מזבח להקריב קרבן תודה עליו לשמך ולזכרך כי בגבורה כבשת את העיר, ע"כ קראוהו ג"כ קאַללִיניקוס מסובה בנינאון או מוכתר בנצחון (דער זיעגגעקרֶאנטע) כי קאַלאָן הוא יפה וניקע הוא נצחון ביוני. וכן קראו את זעלייקוס בן אנטיאָכוס טיאָס שהי' ש"ך שנה קודם החרבן בשם זה, לצחוק מפני שהיה איש מורדף בלי הסך וכל אשר עשה לא הצליח, ורבו כמו רבו שונאיו וקמיו ומת ביסורין במאסר, ולכן לשחוק אמרו מהולל בשם קאַללִיניקוס ממש כמו קלוניקוס אבי אונקולוס? לדעתי בחרו בשם זה על הגר הבא לחסות תחת כנפי שכינה ולהאמין באל אחד, כי הוראת השם כמו אונאָקולאָס, Unoculus איש בעל עין אחת ואינו פוסח על שתי סְעיפים, עיין להלן. וכן עקילס מורה על ענין זה כי aequalis מורה על ענין או אדם הדומה בכל ענין לאדם אחר, ולפיכך מפני שתרגום של גר זה היה דומה ממש ללשון תורה ומכוון יותר מכל שאר תרגומים בחרו בשני שמות אלו, וקראו אביו בשם קלוניקוס להורות על הנצחון באמונת אומן שהוא יפה אף נעים. אולם שם האמיתי היה מַקוויאַן, ומפני שהיה איש אחד נולרי בשם מַקוויאַן, הנזכר בפעלי שלוחיהם ונתנצר, וזה היה קרוב לזמן שמאי והלל טעו הסופרים ואמרו כי אונקלוס היה ביומי הלל ושמאי ור' גמליאל הזקן, ובאמת אינו כן רק ביומי ר' גמליאל דיבנה היה אונקלוס אחר החרבן, ונקרא ר"ג זה לפעמים ר"ג הזקן להבדילו מר' גמליאל הצעיר בנו של ר' יהודה הנשיא כאשר אבאר בסדר תנאים אי"ה, לפיכך תמצא שאונקלוס שרף על ר"ג הזקן. והוא אונקלוס אשר שלחוהו אחריו מרומי להחזירו ולא חזר רק פעל שגם השלוחים נתגיירו ע"א י"א. ובירושלמי חגיגה רפ"ב שאל אדריינוס לעקילס הגר. קושטא אתון אומרין דהדין עלמא קאים על רוחא כראה מזה שעקילס שבירושלמי עם אונקלוס שבבבלי שהיה ג"כ ביומי אדריינוס אחד הוא.

ב עתה אבאר דבר זה יותר, דע כי זה בלתי נודק מה שדימו איזה מבקרים שיונתן בן עוזיאל לא תרגם מעולם, כי אם רצו לכנות את תרגום טהעאָדאָליאָן בשם הקודש יונתן למה בחרו דוקא בשם יונתן בן עוזיאל, והלא כמה יונתן איכא בשוקא ביומי רבינו קדוש וקודם לו יונתן בן הורכנוס, יונתן בן עמרם, יונתן בן עכמאי ועוד, ולמה הלכו למרחוק לחפש חפש בין דורות הקודמים? אבל עומקה של הלכה זו הוא דבר אשר אומר: כבר ידעת כי כוונת התרגום הוא להבין להמון היהודים מגלות התורה ועניניה בלשון קל וברור לכל אוזן השומעת, וכבר השתדלו חכמים לפרש ענין תרגום, והגאון בעל ערך מילין דעתו כי לשון זה הוא מה שקורים הישמעאלים דראַגאָמאַן, מליץ. דאָלמעטטער. —

אפס לדעתי שורש הדבר הוא בלשון עברי והוא מטעם רגם פּער־זאַמאַלען, קיבוץ וקהל כמו ורגם מלך ואנשיו זכריה ז', וכן רגימת אבנים הוא קיבוץ אבנים. והנה הראשונים קראו למדבר דבריו בפני רבים בלשון עברי בשם קוהלת כלומר מקהיל קהילות ברבים להשמיע להם דבר ד' זו תורה. ולכן התרגום של קוהלת הוא ממש מתרגמן כלומר מקבץ קיבוצים

כל העם מקצה אל קצה אל משמעת מצות ה' וחוקותיו הא חדא. עוד נודע שהמתורגמן לא היה מחדש דבר מדעתו, רק מה שנמסר לו בע"פ מאת חכם נאמן, ומאוד הקפידו על זה שלא יתרגם המתורגמן מפי הכתב כדי שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה, וטעם העיקרי הוא כדי שלא יעיז לדבר פירושים מרצונו ומדעתו רק כפי מה שמסר לו החכם העומד על משמרת התורה. — ומטעם זה לא הצריך התרגום לפרש ג"כ התורה שבע"פ, רק פרשם עיקרי מצות שבתורה שבכתב כי בתורה שבע"פ יש עמקות גדולה, וגדולי חקרי לב חולקים בדעות ולימודים; אבל בעיקרו ופשוטו של מקרא הכל שוים לטובה, והולך המתרגם וכן החכם המוסר לו, לשמור חוק לבל יכשל פיהם במצוה ופירוש אחד על דרך המחלוקת, וראיה בתורה על זה מה שאמרו (ברכות ה' ע"א) לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום, ואפילו עטרות ודיבון, במדבר ל"ב ג', עטרות ודיבון (מעבר לירדן). דבר זה קשה עד מאוד לאשר כבר נתעוררו המפרשים לבאר למה זה נקרא המקרא שנים, ותרגום אחד? ועוד למה נקטו דוקא עטרות ודיבון שאין בו תרגום היה להם לבחור יותר ראובן ושמעון וכל השמות שאין בהם תרגום? וביותר קשה שהרי יש נוסחאות של תרגום אונקלוס מתרגם עטרות ודיבון מכללתא ומלבישתא אשר מזה נראה כי כוון להסכים מלת עטרות מלשון כלילא, קרױנע, ומלת דיבון מלשון ביש, גרעון, ודאבון? — ועוד בברכת כהנים שאין בה תרגום לפי נוסחא ישנה ומפני הטעם המבואר סוטה ל"ח א' ועיין מגילה כ"ה ב', למה הלא גם במקום שאין תרגום צריך לשנות ולשנות? ועיין תי"ע סוף מגילה.

אבל לדעתי יבוא על נכון כי כוונת התרגום הוא לחבר ולא לחלק, ע"כ אם גם יחלקו תנאים בפירוש המצוה במקרא, לא יחלקו עוד בחוץ במקום שהמתרגם מפרש ומשמיע התורה לרבים וזה עומק המליצה שנים מקרא ואחד תרגום, בבחינת השנת המקרא בפנים לבית המדרש יוכלו הלומדים לחלוק; אבל בתרגום לעומת ההמון חובה הוא לשמור האחד ולא השנים. — והנה עטרות ודיבון המה עיירות שמעבר לירדן ויש בהם ג"כ רמז שאפילו אותם יהודים הדרים מרחוק לא"י צריכים להיות באגודה אחת בענין התרגום. ויש בזה מליצה נכבדה, כי עטרות מורה על עטרה לראש ושעת נצחון ושררת ישראל ההפך מזה הוא דיבון שמורה על דאבון נפש ושפלות האומה, ולפיכך רמז רמזו לו חז"ל: התרגום צריך להיות אחד כלומר כל ישראל אחים נאמנים בין בשעת ריוח ושררה בעת יותן עטרה לראשם, ובין בעת הסכנה והצער — דיבון. ומעתה מובן היטב למה לא תרגם יונתן בן עוזיאל את התורה כי בימי יונתן בן עוזיאל לא נחלקו עוד חכמי תורה שבע"פ, כי שמאי והלל לא נחלקו רק בדברים מועטים מאוד ורק ע"י תלמידיהם נעשה התורה כשתי תורות סנהדרין פ"ה: ולפיכך לא הוצרכו לתקן תרגום אחד כי מעצמו היה רק תרגום אחד; אבל על הנביאים אמר תרגום לבאר סודות הנביאים ע"ד הקבלה איש מפי איש עד חגי זכריה ומלאכי (עיין ערך חגי). אולם בימי ר"א ור'

יהושע שכבר נחלקו הרבה מאוד ונעשה התורה כשתי תורות, ויראו פן יהטיאו המתרגמין את העם לחלקם לחלאין בביאורי תורה, לפיכך הסכימו ר"א ור"י ראשי בעלי מחלוקה (עד שכמעט רוב מחלוקות שבש"ס מיוחסות לשני אלו, ולוקחו שני אלו למשל עיין תוספתא פ"א דהוריות ואבות דר"נ פ"ד שאסור להחליף דברי ר"א בר' יהושע), ונחשב לדבר גדול ענין זה שהסכימו יחד לקרב את הגר בלב אחד, ובאופן אחד, ודרך אחד השמיע הגר לרבים תורת אל חי להורות שהתורה נתונה לכל עולם אפילו לגרים ולכן אסור לחלק דברי תורה בפירושים שונים ברבים (עיין ערך אסבה).
מטעם זה בחרו בשם אונקלוס להורות על האחדות מונַמַקוּוּס כאשר אמרתי כי הקדמונים ציירו את החכמה בעין אחת כמו שציירו את אביל אדין ראש האַומן בעין אחת, לפי שבשעה ששתה ממעין החכמה הולרך למשכן את עינו השנית, להורות כי כל לבבו רק לחכמה זו שמואב ממקור אחד, ולא יתן עינו לחכמה אחרת, וככה ציירו המצריים את אזיריס בעין אחת להורות על השגחתו. וכן עקילס Aequalis להורות על האחדות. ומפני שתרגום ארמי באמת הכי היה חשוב וקדוש בעיניהם, מפני שאדם ראשון בלשון ארמי סיפר ובבל הוא ארץ אבותינו מעולם פסחים פ"ו: לכן גם תרגום אונקלוס קדוש יאמר לו מפני שהחזיר העטרה ליושנה לפרוק יחוד קדושת ישראל אל כלל בני אדם הראשון. אכן בכל זה לא לאמת רק דרך קיגן והלצה שערתי לדרוש בשמות במקום זה.
ג אין ספק שעוד בימי תנאים ראשונים וכ"ש בימי אמוראים היו הרבה מיני תרגומים לפי שכל חכם בלשון הקודש ובלשון ארמי, או יוני, ניסה להראות חזותו ברבים, אבל לא כל התרגומים היו מקובלים לחכמים הגדולים מנהיגי אומה, וכאשר הוא בימינו שרבים מן תרגומי אשכנז לא קובלו וכן בימי העתקה יונית באלכסנדריא, רק בקושי נגמרה מלאכת העתקה (עיין ערך זה). והיה זה נחשב לפלא שתרגום אונקלוס נתקבל במדרשו של ר' אליעזר ור"י. וכן תמלא מפורש לרב שר שלום שערי תשובה סי' ש"ל וז"ל: תרגום זה שאמרו חכמים זה שיש בידינו (כלומר תרגום אונקלוס שהיה בבבל) אבל שאר תרגומים אין בהם קדושה כתרגום זה, ושמענו מפי חכמים קדמונים שענין גדול עשה הקדוש ב"ה באונקלוס הגר על שנעשה התרגום על ידו. ולמה ענין גדול דוקא בתרגום אונקלוס? לדעתי יבואר הדבר על דרך זה: הנה בימי יונתן ב"ע שהיה תלמידו של הלל התחילה בנין תורת הנוצרים באמונת המשיח, וכי המשיח הוא בן אלהי ומצאו סמך לזה בנבואות חגי זכריה ומלאכי, ד"מ את הכתוב והביטו אלי את אשר דקרו, זכרי' י"ב י', ושם כאמור ושפכתי על בית דוד ועל יושב ירושלים רוח חן ותחנונים, והביטו אלי את אשר דקרו, וספדו עליו כמספד על היחיד, והמר עליו כהמר על הבכור, ביום ההוא יגדל המספד בירושלים כמספד הדדרימון בבקעת מגידון. פסוק זה כולו פתרו הנוצרים על משיחם הנהרג, ועל ידו נשפך רוח חן מתרים על ירושלים, כידוע מספריהם, ולכן רמזו חז"ל מגילה ג' שאמר ר' יוסף שהיה בקי בתרגום אונקלוס על התורה, ובתרגום יונתן

על הנביאים: אלמלא תרגומא דהאי קרא כלומר תרגום יונתן שאמר ע"פ חגי זכריה ומלאכי לא ידענא מאי קאמר. ופירש הוא: ביום ההוא יסגי מספדא בירושלים כמספד אחאב בר עמרי דקטל יתיה הדדרימון ברמות גלעד, וכמספד יאשיה בר אמון דקטל יתיה פרעה חגירא בבקעת מגידו. הנה החכים התרגום בזה מאוד לפרש ענין זה על שני דברים מתנגדים מספד על אחאב מלך ישראל, שהיה ראש לעובדי עכו"ם, ומספד על יאשיהו בן אמון שהיה מלך יהודה מבית דוד וראש ליראי אלהים באמת מלכים ב' כ"ג. להורות כי ההספד על משיח הנהרג הוא מצד אחד ענין הספד על עבודה זרה ומצד אחר ענין אמונה בבית דוד — ואם כן אי אפשר להביא ראיה מן כתוב זה המרכיב שנים מתנגדים יחד, אף כי באמת ענין והביטו אלי את אשר דקרו לא קאי כלל על המשיח רק על העיר ירושלים כמובן שם. —

והנה בימי ר' אליעזר ור' יהושע נשתלשלה אמונת הנוצרים ביתר שאת וביתר עוז ותוקף, כנודע, והיה אז עיקר אמונה שד' לקח תורת משה ונתן תורה אחרת על ידי המשיח. ובמה תודע תורה אחרת הלזו? (עיין שבת פ' כ"ב קט"ז ע"ב) כי תחת אשר היהודים הנאמנים בברית הישן פתרו ענייני מצוה שבתורה בדרך אמיתי וממש כפשוטם, כדי לקיים מצות האברים בפועל החומר, וענייני אמונה בד' פרשו על דרך רוחני ושכלי להרחיק מכל גשמות, הפכו הנוצרים את הקערה ופירשו את ענייני אהות (דְמָגוּמַ) בדרך גשמי כאלו יש לאל בן, והוא לו אב ממש, ודיני מצות עבודה, הזיר, בשר בחלב, לקחו על דרך משל, באופן שאין הכרח לקיים המצות כפשוטן, לא לשבות בשבת, ולא להזהר בקדושת המאכלות, ולא להזהר במילה וציצית ותפילין כמבואר כל זה בפעלי השלוחים ואגרותיהם. וכאשר בא אונקלוס הגר ותרגם התורה בכל מקום שמדובר בה בעניני אלהות על דרך הרחקת הגשמות, כמו וירד ד' ואיתגלי דד' וכל מצות האברים ממש כפשוטן, כמו גדי בחלב אמו, בשר וחלב; אז באמת היה זה ענין גדול ונפלא מאוד והסכימו בתרגום זה כל חכמי ישראל. — באופן שהדבר ברור כי לא על חנם ליינו בש"ס ומגילה שם שני תרגומים אלו לנס על ישראל, תרגום יונתן ב"ע על הנביאים להרחיק מלב היהודים פתרון המראות שראו הנביאים כמו ישעיה י"א כ"ג, זכריה*) ט' ט', י"ג ב', ומלאכי ג' א' ב', וכל דברי נביאים על ענייני משיח, על דרך החומרי ואשר על כן הוכרחו להורות כי יונתן אמר תרגום על הנביאים בקבלה מפי חגי זכריה ומלאכי כאלו ירצו בזה להורות שבע"פ אי אפשר לפרש כפתרון הנוצרים; ואמרו עוד שם כי בשעה שתרגם יונתן ב"ע הנביאים נזדעזע ארץ ישראל ד' מאות פרסה ויצאה בת קול ואמרה מי הוא זה שגילה סתריי לבני אדם? עמד יונתן ב"ע על רגליו ואמר אני הוא שגילה סתריך

*) עיין היטב זכריה ט' א' משא דבר ד' בארץ הדרך ודמשק מנוחתו כי לד' עין אדם וכל שבטי ישראל, ובילקוט בשם ספרי אמר ר' יהודה זה משיח ועיין בפעלי שלוחיהם כי לפאול השליח נגלה משיחם בדמשק ועיין בתשובת ר"י דורמשקית בילקוט שם. —

כב"א גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי, ולא לכבוד בית אבא עשיתי זאת; רק שלא ירבו מחלוקות בישראל. כלומר מפני שנחלק אז בית ישראל באמונת המשיח ע"פ פתרון הנביאים רצה יונתן להחזיר עטרה ליושנה ולהביא אמונת אומן בפירוש הנכון על דברי הנביאים בעניני אמונה בד' ומשיחו. ואמרו שם ומפני מה לא תרגם ג"כ את הכתובים? מפני שיצאה ב"ק ואמרה דייך, והטעם מפני שיש בם קץ משיח כלומר הרבה ענינים שבתהלים דניאל ורות קשים מאוד לברר על פי התרגום, ויש בזה ענין מתעה לרבים, והכלל בידנו כי אפס קצהו תראה וכולו לא תראה, ודי לתרגם הנביאים לדי העיקרים הראשים באמונת ד' והמשיח, ולא הכתובים שיש בהם קץ וסוף למשיח, ע"כ ראוי לגלות טפח ולכסות טפחיים. —

ד על פי הנחה זו יבוארו לך הרבה ענינים סתומים: (א) למה מובא במדרש כל תרגומי נביאים וכתובים בשם עקילס והלא יונתן הוא המתרגם נביאים ועל כתובים לא היה תרגום כלל? תשובה: מפני שהכוונה עם מה שאמרו אונקלוס תרגם את התורה ע"פ ר"א ור"י להורות כי היה לגר זה זכות גדול, ונבחר מד' להורות לכל הגרים הבאים לחסות תחת כל אמונת האחדות, שיפתרו כל כתבי קודש על דרך המכוון לתורת ישראל ואמונתו, אשר על כן התחילו ביונתן וסיימו באונקלוס, כלומר כי אונקלוס הגר הוא תכלית כל התרגומים כי כמו שאונקלוס אין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים כן יהיה כל ישראל וכל הגרים הנספחים להם, לפיכך יחסו מכי אז כל התרגומים המועילים, לאונקלוס המורה על האחדות. וזה לך האות כי באמת תרגומי עקילס המובאים במדרשות רובם בלשון יוני, ד"מ עלמות תרגם עקילס אתניקא = אתניסא ביוני מונטטערבליכקייט עולם ־ ״ שאין לו סוף ירושלמי מגילה פ"א. והאף כי לדעתי אפשר לומר כי לשון את ניקא הוא תאר לעקילס, לפי שידוע כי גר זה היה מאי פָנטוס אצל ים השחור, וא"כ לשון אתא ניקא הכוונה אשר בא מאי הים כי אתא פירושו בא וניקא אי ים? בכל זאת נראה ממקומות אחרות שתרגם בלשון יוני כמו מדרש שיר פסוק כמעט שעברתי מהם תרגם עקילס פרני פליאה קתיסו כאמי מאי = זונה זקנה שבי בארץ. אכן בירושלמי קידושין פ"א תרגם עקילס שפחה נחרפת כתושה לפני איש ארמית, ובקהלת רבה בסוף ע"פ אם ימלאו העבים גשם, אמרו ועל העבים אלוה ומהמטיר עליהם מטר תרגם עקילס על הנביאים אפקוד דלא יתנבאון עליהן נבואתה. ועוד תדע כי בתוספתא הגם שהוזכרה בארץ ישראל נזכר תמיד אונקלוס ולא עקילס עיין תוספתא כלים ב"ב. פ"ב מעשה שהביא טבחו של אונקלוס הגר פתו לפני ר' גמליאל, ובתוספתא חגיגה פ"ג אונקלוס הגר היה אוכל כל ימיו על טהרת הקודש, ובתוספתא שבת פ"ח וע"א פ"ה שרף אונקלוס על ר"ג הזקן ובתוספתא פ"ו דמקואות שטבל אונקלוס עם ר"ג ולמה במדרשות שבאים מא"י כתוב עקילס בכל המקומות הנודעים? עיין במאור עינים פ' מ"ה מביא מ"ג תרגומים בלשון יוני וכתב שיש עוד הרבה? וחשבתי עבור זה כי מפני שהבבליים תרגמו תמיד בלשון המובן להמון והוא לשון ארמי, ובארצות המזרח במלכות קָנסטאנטינָאפעל

ברומי חדשה מימי קָנסטאנטין ואילך ואף קודם לזה, רגילים היו בתרגום עֲקווילא ולדבר בפני המון בלשון יוני לפיכך גם במדרשים של ארצות המזרח אשר ארץ ישראל בכלל, נהגו להביא תרגום יוני, וכן באגדת ירושלמי, אבל התוספתא שהיא מזמן קדם בעוד שדברו גם בא"י לרוב לשון ארמי נשאר שם אונקלוס על עיקרו. ונראה עוד כי בעבור שלשון ארמי היה חביב וקדוש ליהודים, עיין ראש מגילה כ"ג, וכאשר הבאתי למעלה בשם שר שלום, כי בתרגום יש קדושה כלומר שכבר נתקדש על ידי הרגילות להשתמש בתורה ומבואר פסחים פ"ו: כי לשון זה קרוב ללשון תורה, לפיכך נהגו בשם אונקלוס לתרגום זה ארמי; ואפשר לדעתי שגם זה הוא מכוון לשם אנגעלָס ביוני מורה שליח המבשר לרבים דינים ומצות, וזה במקום ששלוחי נוצרי בשרו תורתם לרבים עשו היהודים רושם גדול לגר האחד אשר בשר תורת אל חי, וכאשר אמרו ששלח ר' יהודה ב"ב מנציבין הזהרו בבני עמי הארץ שמהם תצא תורה, סנהדרין צ"ו. ומפני שהתוספתא קדומה מאוד לתלמוד בבלי עדיין נקרא התרגום ע"ש אונקלוס שהוא ממש כקריאת ארמי נכון, יען כי בקריאה יונית הוא אַגגעלָס בשני ג' Aggelos נקרא כאלו כן כתובה אנגעלָס, ומזה בא החילוף לקורא עקילָס בעין והוא הוא הנקרא בפי הנוצרים עֲקווילא מאי פָנטוס, ונתגייר בשנת ק"ד לנוצרים י"ח שנה קודם חרבן ביתר, והעלילו עליו הנוצרים שנתגייר עבור יעלת חן לשם אשה, והמ"ע שם פירש זאת שהיא התורה, ואמרו עוד עליו שנטה בתרגומו אל היהודים יותר כי העלים עיניו מן סודות הנוצרים הרמוזים בתורה לפי דעתם. וכן בתורת כהנים פ' בהר מבואר שהיה עקילס מאי פונטי. ובב"ר נקרא אקילס.

ועוד תבין למה מצינו הרבה תרגומים באונקלוס שסותרים דברי ר' אליעזר בגמרא והלא מפי ר' אליעזר ור"י אמרן? כמו בזריקת הדם על המזבח משפטים כ"ד ה' וביבמות מ"ו: פירשו על העם ממש? ועיין חולין פ'. ר' אליעזר מסופק אם חוששין לזרע אב או לא ואונקלוס תרגם שור ושה תורתא ושיתא בלשון נקבה? ובשר בחלב לא תבשל סוברים ר"א ור"י שיש בבישול איסור תורה ואונקלס תרגם בכל מקום לא תיכול? ומי בהם לעתיד דלא כמאן ביומא פ"ד? בהכרח צריכין אנו לומר שהכוונה עם מפי ר"א ור"י שתרגם בלא מחלוקת. ולדעתי נהג אונקלוס לתרגם כפי הכרח השעה ואם שמע או ראה או ידע שיש בני אדם מגשימים ענין אלהותו הנה הוא יצא ללמד דעת להמון לתרגם בכל מקום השם מימרא דד' כידוע. ואם חשש ד"מ שתצא תקלה מתרגום אחד, ד"מ אם נתרגם שופך דם האדם באדם דמו ישפך כפשוטו וצורתו, ידמה כל אדם הרואה או היודע באחד שהורג את הנפש שמותר לרואה מיד להרוג את הרוצח, ואין ההלכה כן כי אסור להרוג הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט, לפיכך תרגם אונקלוס על מימר דייניא וסהדיא יתשד דמה, כלומר אין לך רשות להרוג מחוץ לב"ד, ולשון רבים דייניא וסהדיא אשר עמדו עליו רבים לשאול והלא בן נח נהרג בעד אחד ובדיין אחד? לא קשה מידי כי אדם אומר על כהן אחד כהנים כלומר המין והשבט עיין סוטה ל"ח. תוס'

ד"ה לשנים. הדור היה דור פרוץ בבישול בשר וחלב ומפני שלקחו הדברים ככתבם לא תבשל גדי בחלב אמו דוקא גדי (כאשר נמצאת פרצה כזו בימי רב והוצרך לאסור אפי' כחל, חולין ק"י) אז תרגם אונקלוס לא תיכול בשר בחלב. — ראו כי הרבה נמנעים ומשחוט עגלים אחר שחטו שור מפני הספק שמא חוששין לזרע אב, ולפיכך הוצרכו לפרסם הדבר שאין חוששין לזרע אב ותרגמו תורתא או שיתא. ראו שההמון מכחישים בהשארת הנפש הוצרכו לפרסם בתרגום וחי בהם לעלמא בעתידא. —

ומה שכתבו חכמים גדולים מוהר"ל חיות ורש"ל כלל גדול בענין זה שאונקלוס לא תרגם כדין רק בדבר המסור לכל אדם, אבל דבר המסור לב"ד לא תרגם כדין וכהלכה, לא יתכן כלל זה, כי אם כן קשה למה לא תרגם אונקלוס דברים ע"ז כל דיני פסח הנמסרים להמון שלא כהלכה כי תזבח בערב תרגם תיכוס ברמשא וכן שאר דברים ע"ש? ולמה לא תרגם על אך בור ומעיין מקוה מים ויקרא י"א על דרך המסור לרבים שיעשו מקוה ע"ד הכשר בידי שמים, ולמה הוצרך לשנות התרגום על שופך דם האדם הא זה מסור לב"ד? אלא ודאי התרגום לא נתיסד רק לתכלית הביאור במקום הצורך ובמקום הפרצה לעשות גדר לשובב נתיבות לשבת אחים יחד, תחת מחסה וכל הלכה ברורה, ולהוציא רבים מן הספק באין מחלוקת ומשא ומתן בין חכמי תורה שבע"פ, למען תהיה האומה שומעת לקול מוריה באופן אחד ברור ומנוקה מכל פקולת ושמץ פירוד בדעה ובמעשה. — — — כי רק בפנים לבה"מ יש מחלוקת חכמים ולא הולה לו. ומפני זה תרגם וקלותה את כפה דברים כ"ה י"ב כפשוטו כמו עין תחת עין מטעם שאם יתרגם ממון יש לחוש שהעשיר יענה עזות ויקוץ כף ויקיר עין ורגל לחברו על מנת לשלם ממון ע"כ הוצרך לתרגם כפשוטו וכן בשאר מקומות ההכרח.

ד, וביותר נראיה בזה להבין שיכוי התרגום באיזה מקומות וטעמו, והוא על פי כלל המבואר בספרי פ' שופטים על פסוק וקרא בו כל ימי חייו (המלך) למען ילמד ליראה את ד' אלהיו, מלמד שהמורא מביא לידי מקרא, מקרא מביא לידי תרגום, תרגום מביא לידי משנה, משנה מביא לידי תלמוד, תלמוד לידי מעשה, מעשה לידי יראה. הנה התחילו במורא וסיימו ביראה ובנתים יש מקרא המביא לידי תרגום ותרגום לידי משנה, באופן שהתרגום היא יסוד תורה שבע"פ. וכן הוא בטבע כי המקרא בעצמו בלתי מובן בלא ביאור, והביאור הוא התרגום כי על ידי העתקת מושג מלשון אחת ללשון אחרת יובן המושג בדקדוק יותר, וכאשר באמת השכילו מאוד חז"ל באמרם נדרים ל"ד: ויקראו בספר תורת אלהים מפורש, מפורש זה תרגום כלומר ע"י התרגום ממילא נגלה יסוד להבין המקרא על מכונו כי כל עוד שהדבר נשאר על מתכונתו בלי בחינה מתנגדת והתעוררות ממקום אחר, לא יובן מעלתו כאשר לא יבין ויכיר האדם את עצמו רק אחר אשר הבין את זולתו — לפיכך התרגום היה יסוד תורה שבע"פ להבין במקרא. ומשה רבינו שבאר התורה ככתוב הואיל משה באר את התורה הזאת ובארה לשבעים לשון, סוטה ל"ב ע"א, וממילא גם

התרגום בכלל, ומזה אמרו האחרונים שאחר הגזרה שהתרגום ניתן מסיני הגם שלא נגלה רק שהתרגום ניתן מעזרא, ששכחום וחזרו ויסדו ביומי אונקלוס, מגילה ג' ע"א, ולא נאמר שם כי מסיני הוא. ועוד אמרו בב"ר ל"ו יפת אלהים ליפת וישכון באהלי שם מכאן לתרגום מן התורה כי ע"י התרגום נראה הרחבת הלשון והביאור, ולכן התרגום מביא לידי משנה כלומר שני חכמים שונים בתרגומיהם, ומזה באה המשנה מלשון שנים זה מתרגם ככה וזה על דרך אחר. וממחלוקה זו בתרגום יבוא המשכיל אל התלמוד כלומר להבחין הדבר היטב ולשקול במאזני השכל איזה תרגום יכשר יותר, באופן שמכח הלימוד כזה יבוא המעשה בפועל בכשרון חכמה ודעת, ורוח יראת ד' עולה על גביהן לתרגם לפני הציבור בסגנון אחד. ראיה ברורה לזה תראה חולין ס"ע נחלקו רבנן ור' יוסי אם שור הבר מין בהמה או מין חיה הוא, וסברי רבנן מין בהמה הוא, שהרי מתרגמינן ותאו תורבלא כלומר תור ברא (שור היער) ואי מין חיה הוא לא היה להם לתרגם ככה, שהרי ההמון ידעה שכל חלב מן שור דעלמא ג"כ מותר כמו משור היער, ור' יוסי סבר הואיל ובין החיות נשנה ידעו השומעים שגם זה החיה היא תור ולא ידונו מזה על שורים דעלמא, הנה מזה רבינו בודאי ביאור כהוגן בבירור באופן אחד, מהו תאו; אפס הביאור הזה נשכח ונעשו תרגומים שונים עד שהכריעו חכמי דור לתרגם שוב באופן אחד בציבור. —

נראה מזה שמכח התרגום נשנה המשנה כלומר מחלוקת רבנן ור' יוסי — ובירושלמי שקלים פ"א ה"ד נחלקו ר' יהודה ור' נחמיה בתרגום הכתוב כל העובר על הפקודים יתן מחצית השקל, חד מתרגם כל דעבר בימא והכהנים בכלל, וחד מתרגם כל דעבר על פקודיא ואין הכהנים בכלל. ובתרגום אונקלוס שלנו תרגם דלא כחד (שמות ל' י"ג) אלא כל דעבר על מניניא. וכן בראשית מ"ט כ"ז תרגם אונקלוס באחסנתי' יתבנא מקדשא, ובזבחים כ"ד ע"א נחלקו בזה רב ולוי ורב מתרגם יתבנא מדבחא. מבואר מזה שמתרגום יצאה המשנה והמחלוקה כלומר החכמים נחלקו באופן התרגום וביאור המכוון למקרא, ואחר אשר נקבעת ההלכה לא ניתן רשות לתרגם רק באופן אחד, וע"פ תרגום זה הנקבע ידעו כל המון החכמים ובלתי חכמים כי בזה נתאחדו כל היהודים לכוין כהלכה. ובגלל הדבר הזה אין ספק שהיו מתחילה הרבה תרגומים שונים, עד שלבסוף קבעו בבית המדרש להורות בפני העם כתרגום ידוע הוא ולא אחר, באופן שיכלו האחרונים ליקח ראיה ברורה מדעת התרגום על דעת החכמים. ד"מ בשבת י' ע"ב למדו כי לשון אמונה הימנותא או אמנת ונאמן, היא רק תאר לשם הקב"ה ולא שם עצם משום דמתרגמינן אלהא מהימנא אבל שלום הוא שם עצמותו ית', למען נדע כי לשון הימנותא מותר לומר במקומות בלתי מנוקים (עיין ערך אמת). ובב"ר פ' הי' שרה על פסוק ובני דדן אשורים לטושים ולאומים אמר ר' שמואל ב"נ אמר ר' יונתן אע"פ שמתרגמינן משירין לטושים אמפורין כולם ראשי אומות הן, כלומר לפי האמת אין הדין עם אונקלוס, שמתרגם ככה, אבל

הוצרכו לכך כדי לבאר השמות שנראים זר במקום זה בלשון רבים, וכל שאר שמות שם הוזכרו בלשון יחיד, לפיכך הוכרח אונקלוס לפרש כדעת אחרת להשקיע שכל השואל על ככה — עד"ז נכון לבאר השאלה בפ' ויחי בברכת יעקב מ"ע ד' פחז כמים אל תותר כי עלית משכבי אביך, אז חללת יצועי עלה, תרגם אונקלוס עַל דַאֲזַלְתָּ לְקֳבֵיל אַפָּךְ הָא כְמַיָּא בְּרַם לָא אַהֲנֵיתָא · חוּלַק יַתִּיר לָא תִסַּב · אֲרֵי סְלֵיקְתָּא בֵּית מִשְׁכְּבֵי אָבוּךְ בְּכֵן אֲחֵילְתָּא לְשַׁוָּיֵי בְּרֵי סְלֵיקְתָּא? דברים אשר לדעתי כוונתם כך: אונקלוס הולך פה בשיטת ר' גמליאל ור' אלעזר המודעי ורבא בבבל שבת, נ"ה ע"ב, דראובן לא שכב ממש עם בלהה בראשית ל"ה אלא בלבל משכבו לכבוד אמו לאה, ולא כר' אליעזר ור"י שאמרו שם שחטא ממש, ולכן תרגם פחז כמים הלכת אותך בכעסך כמים הזדונים אבל לא נהנת מזה, לפיכך לא תקח חלק בכורה מפני שחלקת את המשכב, לכן גם ממך נסתלק זכות הבכור, ארי סליקתא בית משכבי אבוך בכן אחלתא לשויא ברי מסולק, כלומר מדה כנגד מדה תחת אשר חללת השורש, ממילא הפרי מחולל, כי משכבי אביך הוא השורש, ויצועי עלה הוא הבן מה שעלה מן המשכב כפרי העולה מן הזרע — ואין צורך להגיה אמך תמור אפך וגם לשון ברם אחר פחז יבוא על נכון ולא כהמגיד ש"ה צד 319, ואם כן נראה פירוש חדש ויפה על יצועי עלה שהכוונה על הבן העולה.

ן אגב אורחא ראיתי לבאר לך המשנה הידועה במגילה כ"ה. המכנה בעריות משתקין אותו והמתרגם ומזרעך לא תתן להעביר למולך לא תתן לאעברה בארמיותא משתקין אותו בנזיפה. וקשה מאוד מה שנא רישא ומה שנא סיפא? ור' יוסף מפרש שם המכנה בעריות כלומר שאומר במקום ערות אביך, לא תגלה קלון אביו או קלון אמו, והוא ר' יוסף בעל התרגום שמר מלתרגם ככה. ובירושלמי שם מבואר תני ר' ישמעאל באמת, זה שהוא נושא ארמית והוליד בנים, מעמיד אויבים למקום, וא"כ משמע שר' ישמעאל באמת תרגם לא תתן להעביר למולך על נשיאת אשה ארמית, וקשה א"כ בכפלים למה במכנה בעריות אין כאן רק משתקין, ובסיפא משתקין בנזיפה במקום שר"י מיקל? ולי נראה ברור שנעלם מן המפרשים כוונת משנה זו עם דברי הירושלמי כי באמת חילוק גדול יש בין רישא לסיפא: מי שמכנה בעריות הוא גורם לחטא גילוי עריות אשר היא עברה חמורה אבל עיקרה לכבוד יחוס האדם וטהרת משפחות אדמה; אולם מי שמתרגם מזרעך לא תתן לארמיותא ומתיר א"כ להעביר ילדים למולך הוא גורם חטא לעומת המקום ב"ה לעבוד ע"ז שהוא חמור, וידוע כי החוטא להקב"ה כפל את חטאו והוכפל עונשו ע"ד שאמרו ב"ק כ"ה ע"א ק"ו, אם ירק ירק אביה בפניה הלא תכלם שבעת ימים ק"ו לשכינה י"ד ימים, וזה ע"ד שאמרו כי חלק השם באדם הוא כפול מחלק אביו או אמו נדה ל"א ע"א שחלק השם עשרה, ע"ש. ועתה הדבר ברור כי המכנה בעריות נכון לשתקו ולהכלימו מפני רוע דעתו בפשטות עריות — אבל האומר לא תתן לאעברה בארמיותא שהפגם בענין ע"ז ממילא צריך נזיפה, וזה רמז לנו להורות בירושלמי,

לפיכך הביאו את דברי ר' ישמעאל ולא על פירוש המשנה רק שתם מי שנושא ארמית הוא מעמיד ג"כ שוכאים למקום כלומר והמושיה בזה אל העלם העבדות ילדים למולך שגם זה הוא שנאה למקום. — ועכ"פ הכוונה דרכה להיות עונש לחוטא לשמים כמו שמליכו כזוף למקום. — כלל העולה מכל זה שתכלית התרגום הוא לעשות אגודה אחת בהמון ישראל ואם ר' אליעזר ור' יהושע נחלקו בדין והלכה, לא ישמע בחוצות קולם, רק בפנים לבית המדרש באופן שאת והב בסופה, להשמיע לרבים דבר ברור בלא פירוד ופיזור מחשבות, ולפיכך בחרו מגילה זו אונקלוס תרגם תורה מפי ר"א ור"י, יען כי היו המה המפורסמים יותר בחולקים בבהמ"ד, ואע"ג שידוע שגם תרגום אונקלוס יש בו נוסחאות, בכל זאת עיקר יסודו היה להביא לידי אגודה אחת. ובזה יש תוכחת מגולה לחכמי זמננו שחולקים בלשון המוני ומובן לכל מבחוץ ומבפנים כולם שוים — בהפך מחכמי קדם.

ז חכמי קדם הסכימו שלא לתרגם מתוך הספר כדי שלא יאמרו תרגום כתיב בתורה מפני שביאור התורה יפה בע"פ דוקא כאשר עשה ומשה לפי הכרח השעה והזמן להחמיר ולהורות, ואפשר בעבור זה נראה כי מה שמשמע ב"ב קל"ג שאביו של יונתן ב"ע היה מעביר נחלה מבנו היקר, ונתנה לשמאי הזקן עיין שם בתוס' ד"ה בא, דבר זה היה מטעם שרבים דנו את יונתן לכף חובה שהוא עושה לכבוד עצמו, או לכבוד בית אביו והלעיזו עליו, עבור שפרסם תרגום הנביאים בספר ברבים, ואפשר שגם שמאי הזקן היה בעוכריו, וגם אביו של יב"ע נתירא מלנהוג כבוד ביונתן בנו, לכן נתן ירושתו לשמאי המקפיד על פירסום תורה לגוים ולא יחפוץ בגרים כידוע. ועוד יתכן כי לבעבור שלק מעליו כל שמץ דישת כבוד בית אבא העביר אביו הנחלה מבנו ועיין מגילה ג'. שנזדעזעה כל א"י על יונתן. ומבואר בזה מה שאמרו סוכה כ"ח וב"ב קל"ד אמרו עליו על יונתן ב"ע שבשעה שהיה עוסק בתורה כל עוף הפורח באויר מיד נשרף ודבר זה הוא תמוה? אבל לדעתי הכוונה על עוף השמים המוליך קול ושמועה בלתי טובה על יונתן המתרגם, כי לא מלאו המתרגמין חן בעיני המון חכמים עיין למעלה. לפיכך המליצו לומר שעופות פורחות כאלו נשרפו ונמילא ע"י עסק התורה של יונתן לבל יזיקוהו. גם יתכן שלא על היכם לא כתבו לשדים שם אחר רק שם יונתן ושם יוסף ולא מצינו משמות בני אדם על השדים רק אלו? מפני כי נודעו ר' יונתן ור' יוסף למתרגמים ומפרסמים ברבים ס"ת. ויוסף שידא מפורש בעירובין מ"ג. שהוא פעם השמועות שכאמרו במקום זה במקומות אחרות. ויונתן שידא יבמות קכ"ב.

אפס תרגום אונקלוס היה חשוב בדורו, אף כי רגילים המדרשים להקל בכבוד שאר מתרגמין ודרשו טוב לשמוע גערת חכם זה חכם הדורש, משמוע שיר כסילים זה מתורגמן, ויתבאר במ"א; אבל אונקלוס להיותו מתמיד תרגומו על התורה מלה במלה והקפיד מאוד בכבוד האומה והוא בא לחסות תחת כנפי שכינה דאוי לקיים בו ואהבתם את הגר. גם הוא החמיר על עצמו מאוד להתנהג בתורת רבנן כאשר סופר ממנו (בתוספתא

דמאי ובירושלמי שם פ"ו בשם עקילס אמר ומה נראה ברור שאחד הוא) שהלך עם אחיו בנכסי אביו ומפני שהיו גלוים שלקחם אחיו, והוא מעות, השיב מעות אלו כאליפי ע"א והשליכם לים המלח — ושערתי עבור זה אולי היה אונקלוס זה אחיו של קטיעה בר שלום המוזכר ע"א י' ע"ב ובדברים רבה פ"ב — והוא בן אחיו של קיסר טיטוס נקרא פֿלַאוויאוס קלעמענס שנתגייר באמת, ולדעתי נקרא בר שלום כלומר תרגום קלעמענס clemens ברומי מַגְזוטהיג, פֿריעדזעליג, ובע"א י"א ע"א נקרא אונקלוס בנו של קלוניומוס ול"ל קלמניס = Klemens. ושם סופר ממנו שהשיב לגונדא דרומאי שהשם מאיר לישראל ועובר לפניהם בנר בה"ר, ועיין ילקוט פ' בשלח. כלומר אצל אומות עולם יש מאירים הרבה. אבל לישראל רק נר אחד וע"ש זה יוכל להקרא בשם אולי מָקוּלַס בעל עין אחת כמבואר למעלה. גם הסופר עפיפַאנִעס אומר מַקווימַאַ היה קרוב למלך אדריכוס ול"ל טיטוס כמבואר גיטין נ"ו. ומה שאמר הכותרי זה שהיה מעיר זינָמפע ואונקלוס היה מפונטו? לק"מ כי מחוז אחד הוא אבל יש השחור. ובאמת היה אקווילא מן פּנַטוס אחד בימי אַדריַאן אשר בנה ע"פ הקיסר את ירושלים מחדש.

ח הן בתרגום תלוי שמירת כל תורה שבע"פ ובמחלוקת התרגומים כרוכה מחלוקת צדוקים ופרושי' וכל מחלוקת הכתים, כי הפרושים תופסים בתרגום המקובל מכבר בכל האפשר ולא הצדוקים. ונודע כי בירושלמי מגילה פ"א חשבו י"ג דברים ששינו המעתיקים באלכסנדריא, ואלו הן כפי מה שנראה לדעתי טעם השינוי: (א) אלהים ברא בראשית, טעם שינוי זה כבר הודעתי למעלה (אלכסנדריא) ונראה ראיה לדברי מה שיש בב"ר פ"א שאל פילוסוף אחד אלהיכם צייר גדול הוא אלא שמצא סמנים טובים שסייעוהו תוהו ובוהו, כלומר הפילוסוף הוא הולך בשיטת היונים בקדמות העולם ע"פ התוהו, כמַּמְם. — ועוד ראוי לעורר פה כי ידוע שהמעתיקים באלכסנדריא העתיקו מתרגום ארמי*) ליוני ובארמי אפשר שהיה מן הצורך לשנות, כי אצלנו תרגם אונקלוס בראשית בקדמין ותרגום ירושלמי בחוכמא? יתכן על שם הכתוב ראשית חכמה יראת ד' כי ראשית הכל הוא הכונת אמונה במציאת השם, ולפיכך הוכרחו להעתיק שם אלהים ברא׳ם הכתוב להורות על הקדמה זו, ועיין מאור עינים פ"ח ובהקדמה למערכי לשון, ועכ"פ השתדלו להחזיק במסורת הברית בתרגום יםן. (ב) אעשה אדם בצלם ודמות, וזה פשוט כדי שלא ליתן מקום לטעות בשני רשיות. (ג) ויכל בששי וישבות בשביעי, מפני שאלו העתיקו ויכל אלהים ביום השביעי וישבות ביום השביעי, היו מדמין שמותר לעשות

---

*) עיין הרא"ש מגילה כ"ג שהתרגום ארמי הוא יותר חביב וקדוש כי בזוק הקודש נאמר, והכוונה כי התרגום ארמי שבימי עזרא שעדיין היו נביאים בישראל נתקבל באהבה בלא מחלוקת כשאר תרגומין ולכן האף שלבסוף נתרבו הנוסחאות, בקדושתו קיים ומארמי העתיקו ליוני — ונראה כי תרגום ארמי היה כתוב כמו כל התרגומים דאל"כ איך יכלו להעתיק באלכסנדריה ועיין ירושלמי מגילה רפ"ג שמיקו בתרגמן מתוך הספר רק בליב"ר אבל כל יחיד היה תרגם בכתובים ודלא כהסכם שד"ל ויבואר במ"א.

מלאכה בערב ובליל השבת. ואמנם ידוע כי לשון ויכל מורה שנראה ביום השביעי כלות ששת ימי הבריאה על ידי השביתה, וזה מבואר מן הלשון ויכל אלהים וישבות אלהים ביום השביעי כלומר לא היתה השביתה בדרך הפסקה מן המלאכה באופן שביום ראשון יתחיל השם מלאכתו כבתחלה; אלא ביום השביעי הזה כלתה לגמרי המלאכה, והשביתה היא מעתה לעולם, כי לא יחדש ד' ולא ישנה מלאכה זו, ע"כ כתוב ויכל ביום השביעי כי אז נראה לעין כל איך נגמרה מלאכת שמים וארץ ואין להוסיף. אבל המינים יאמרו כי שבת בראשית מתחיל ביום שבת (כ"ה ג' 170). (ד) זכר ונקבה (או נקביו) בראו ולא ברא אותם, לדעתי להורות כי האיש והאשה גוף אחד הם, עיין קידושין ב' ע"ב שהאיש חוזר לבקש אשה כמי שאבדה לו אבדה, ומפני כי לשיטת הקדמונים כל זכר יש לו נקבה משעת הבריאה כפי טבעו, ולכן הגרסא נקביו הוא כמו נקבתו. ובא ג"כ להורות על איסור אשת איש שנכשלו בה היונים ע"פ שיטת אפלטון שמותר להחליף הנשים בין אנשי מעמד במדרגה אחת. (ה) ארדה ונבלה שם שפתם הוא כפשוטו. (ו) ותצחק שרה בקרוביה ולא בקרבה, כי לולי כן מביא לידי לחוק שנית כי מה זה בקרבה אם כפירוש רש"י שצחקה על מעיה הבלויים לא נאה להעתיק ואם על מה שצחקה בלבה קשה מה חטאה ופשעה ואון אם ראתה בלבה הלא לא שמע ד'? לפיכך ראוי לשנות ומפני ד"ש בקרוביה. (ז) באפם הרגו שור וברצונם עקרו אבוס, לא אמרו הרגו איש ועקרו שור, כי גם תרגום אונקלוס אומר ארי ברוגזיהון קטלו קטול וברעותהון תרעו שור סנאה, אם כן שור הוי כמו חומה וכן איש כדומה לה מן אושיא יסיטון או אשיה (טטילע, גרונדפעסטע). שלא לעשות שבטים רוצחים בפומבי. (ח) וירכיבם על נושא בני אדם ולא על החמור שמות ד', כדי שלא להוציא דבר מגונה מפיו כמבואר פסחים ג' ע"א, ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור הוא שלא כדין טהרת ולשון הקודש, שהרי באשה קראו מושב ולא מרכב ולפיכך מאנו להליב מרכב עם החמור שהוא סימן הזנות באנשי קדם כידוע. ועוד נראה כי החמור נקרא בלשון יוני onos על שם המשא אשר הוא נושא, onus, עיין שניידער, א"כ ממילא שם חמור הוא עצמו נושא בני אדם. ומה שתרגמו לא חמד אחד מהם נשאתי תחת לא חמור, הוא מטעם הראשון שלא להטעות. ועוד שלא יובן מזה לא נשא משא אחד מהם, onus תמור מֶכֶס, ויהיו משמעו שמשה לא נצטער בצער הציבור — ע"כ העתיקו חמוד תמור חמור. ועוד אפשר ומפני שבמצרים היה החמור סימן אליל טיפון עם מראה אדומה הוא המשחית והמריע. — ועוד אפשר מפני עלילה שהוציאו היונים שמלאו דמות חמור במקדש ד' כידוע. (ט') במצרים ובשאר ארצות ת"ל שנה הוא כפשוטו. (י) וישלח את ז א ט ו ט י בני ישראל תמור נערי ואצילי כי Sateos ביוני קדושים לכבוד השכינה (ע' אות אציל). (יא) לא חמד אחד מהם נשאתי. (יב) חלק ד' אותם להאיר לכל העמים ולא לשם ע"א שלא להטעות בטעות היונים עכו"ם. (יג) אשר לא צויתי לעבדם. ובמקום ארכבת כתבו לעירת רגלים כידוע עבור שם המלך. ואכל השבטים שלנו לא כמלאו

רק ארבעה שינויים כמבואר במאור עינים פ"ח: (א) ויכל (ב) נושא בני אדם (ג) אשר ישבו הם ואבותיהם בארץ מצרים וכנען (ד) לא חמור אחד מהם נשאתי — עכ"פ מבואר מכל זה שבעלי תורה שבע"פ הגם כי לא נטו מן המקובל והשתדלו למצוא מקור לכל הדינים מפי התרגום של משה רבינו, בכל זאת במקום שהוצרכו לפרש התורה ברבים חשו לטעות, ונתאחדו כל החולקים לבחור בתרגום הראוי לפי השעה והזמן. — ואחשוב כי המנהג למנוע התרגום בבית הכנסת התחיל מעת נתחדשה עדת הקראים, והיה אם יתרגם המתורגמן כפשוטו של מקרא לפי צורך השעה יחזקו את הקראים, לפיכך ראו כי צורך שעה הוא שלא לתרגם נגד תורה שבע"פ ומיושב קו' הרא"ש מגילה כ"ג למה אין לנו מתורגמן.

ט ראיתי להזכיר כאן עוד איזה הערות בענין אונקלוס. הנה הגאון רש"ל בספר ערך מילין ערך אתרוג כותב בפשיטות שאונקלוס ועקילס אחד המה, והוא חולק בזה על החכם שד"ל שכתב באוהב גר נתיב ל"ב, שממה שתרגם אונקלוס כל טהור יאכל בשר כל די דכי לקודשא ייכול בשר קודשא, וזה לשונו ומכאן עדות ברורה שאונקלוס אמר תרגומו בעוד הבית קיים, ושאינו הנזכר בפרק הניזקין כי לא היה מוסיף על לשון הכתוב ללמד את העם הלכתא למשיחא אם לא היה הבית קיים והקרבנות נוהגים. — לדעתי דברים אלו שלא בדיוק נכתבו יען כי מבואר בתוספתא חגיגה רפ"ג ר' גמליאל היה אוכל על טהרת קודש והיה מטפחתו מדרס לקודש, אונקלוס הגר היה אוכל כל ימיו על טהרות הקודש והיה מטפחתו מדרס לחטאת, וידוע מגמ' נדה ו': וחגיגה כ"ה. שעוד בימי רבי נהגו קודש לפי שהיה להם אפר פרה ואמר עולא חבריא מדכן בגלילא ועיין חולין ק"ג ע"א דרבן גמליאל בנו של רבי אוכל טהרות היה. — עוד ראיתי להזכיר איזה שנקן הנוגע לאונקלוס ויקרא כ"ג מ"ג כי בסוכות הושבתי את בני ישראל תרגם אונקלוס ארי במטללת ענני אותיבית וזה כמאן דאמר והוא ר' עקיבא בת"כ ענני כבוד היו ור' אליעזר חולק ואמר סוכות ממש ואיך חלק אונקלוס על ר' אליעזר רבו? אבל באמת במס' סוכה י"א ע"ב הגרסא בהפך שר' אליעזר אומר ענני כבוד היו, והנה להמון הדבר שוה ויותר טוב לתרגם סוכות ממש היו, אלא מפני שקשה על הכתוב איך אפשר שהשם הושיב ישראל בסוכות והיה לו לומר כי בסוכות צויתי לישב בהוציאי אותם וכו' אלא מדכתיב הושבתי משמע דרך נס, וזה ראוי לבאר במקום הצורך. ויש מזה ראיה ג"כ שבכל מקום שראה אונקלוס מן הצורך לתרגם ולבאר פשט הכתוב הוסיף ביאור כדרכי; כי"ב שמות כ"ב ואם זרחה השמש עליו דמים לו תרגם אונקלוס ואם עינא דסהדיא נפל עלוהי. וזה שיטה חדשה שלא נודעת כלל בתלמוד? ועל כרחך מפני שהמשל זרחה השמש צריך אל ביאור באר התרגום המשל על דרך היאות לו לדעתו. — וידבר משה את מועדי ד' אל בני ישראל אמור כ"ג ומלל משה ית סדר מועדיא דד' ואלפינון לבני ישראל, הנה הוא אונקלוס סובר שקביעות הי"ט מסר משה כי לשון סדר מועדיא הוא ממש כענין שאמרו בירושלמי פ"ג דעירובין שסלקו סדרי מועד לגולה

ע"ש, והוצרך אונקלוס להוסיף לשון קדר על דרך שהוא מתרגם תמיד מקראי קודש מערעי קדיש, לפי שהקביעות תלוי בב"ד ע"פ מקרה ואורעי כפי חשבון או ראיית הלבנה, וזה דבר הנחוץ לעם לידע ולהתבונן. וכבר באה הקבלה אשר תקראו אותם אתם אפילו שוגגין, אפילו מוטעין, ומזידין מפני שהדבר תלוי בקביעת ב"ד ועיין בביאור שם ורמב"ן שלא הבינו ככה, עיין להלן.

זולת זה עיין כ"ה ח"ה לד 223 מה שהביא רש"ל תרגם אונקלוס לא ימותו אבות על בנים ולא בנים על אבותם לא ימותון אבהן על פום בנין, שלשון על פום אינו כפי הקבלה בעדות בנים כי אם על ידי, ועוד הביא שם ובשר בשדה טרפה (פ' משפטים) תרגם אונקלוס ובשר תליש מן חיוא הייא מפני הכרח הזמן, שהיו הבבליים רועים בהמותיהם כישמעאלים, ולוקחים בשר חי לאכלות ולפיכך הזמן גורם להזהיר על ככה במקהלות, והוא הגאון רש"ל מביא שם בשם רש"י מגילה כ"א רע"ב שהתרגום אונקלוס הוא הנקרא בבלי או לעז הבבליים וכן תוס' מנחות מ"ד סע"א ומרדכי פ"ט דגיטין סי' תמ"ו וערוך ערך בען.

עכ"פ אמת הדבר כפי מה ששערתי שעיקר התרגום היה נמשך כפי הכרח הזמן עד שאמר משכיל אחד שגם מה שתרגם אונקלוס, ורב יעבוד לזעיר ורבה ישתעבד לזעירא אשר לא נתקיים רק בימי אונקלוס, ובאמת הכוונה של הכתוב רב יעבוד צעיר כלומר הרבה יותר מדי ישתעבד יעקב לעשו (המגיד). וזה באמרי בלתי מכוון שהרי גם בימי גר זה היה יעקב בלעג ומזה הטעם נתגייר אונקלוס כי אדריינוס יען לו ליקח סחורה בזול, והוא אונקלוס לקח לו לעצמו בכסף אשר נתן לו אדריינוס את הסחורה הזאת היינו דת יהודית? אפס אונקלס כוון פה על העתיד המקווה ע"ד שהבטיחו הנביאים והיו מלכים אומניך ושרות מיניקותיך או הכוונה על המידות והתורה שאליהם יכנע עשו. —

זולת זה הרבה חכמה תמצא בספר המפואר אוהב גר על כתיבות אונקלוס הגר בחכמות הלשון ולדעתי בזה יהיה לנו מופת נאמן על טוהר לב רבותינו הבבלים, אשר השתדלו להחזיק במעוז תרגום זה להבין מלה דאורייתא ברורה ומכוונת לעומק פשוטו של מקרא ולהרחיק כל פחיתות וגירעון מאמונה הקדושה, וכן להרחיק כל אמונת שוא וגשמות הבורא חלילה, כל זה יתן אומץ ללב כושל שהבבלים לא אהבו הדרוש רק בדרך מלבוש לכסות מחשבות עמוקות. ועיין מה שמתרגם אונקלוס פ' משפטים נקי וצדיק אל תהרוג דיפיק דכי מן דינא (כתורה שבע"פ) סנהדרין ל"ג, ושם ג"כ בבגדו בה במשלטיה בה, כלומר שקנאה בבגדו והכניסה תחת כנפיו והוא טוב יותר מאשר פירשו לשון בגידה כי לא מצינו המקור כזה והיה ראוי לכתוב בבגדו ונטה בזה מפירוש ר' אליעזר קידושין י"ח ע"ב ע"ש, — עוד תראה אמור כ"ג שתרגם אונקלוס מקרא קודש מערע קדיש, וכן אשר תקראו אותם תערעון יתהון — וקרואי עדה מערעי כנשתא, והביאור שם אומר כי לשון מערע הוא מיוחד, וזה אינו אמת, אבל לדעתי מערע הוא ל' מחובר כמו מעורין בגידין ויפגע במקום ההוא תרגם וערע

כלומר התחבר אל המקום, לכן מפני שתכלית המועדים הוא לחבר האומה יחד ברגל, וחברים כל ישראל ברגל כאיש אחד, חגיגה כ"ו, לפיכך בטוב טעם תרגם מקרא קודש מערעי קדיש וכן קריאי עדה מערעי כנישתא מפני שהראשים מחברים כל ישראל יחד, וזה באמת תרגום יפה, עיין ערך **ארבעה עשר**. סוף דבר הכל נשמע את אלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם, ולא נברא העולם אלא למצות ולהשיג קישור התורה עם שלום החברה יחד באמצעית התרגום האחד לקרב ולא לרחק.

אנשי כנסת הגדולה ושיורי כנה"ג.

כנסיה זו אשר נקראת בשם התאר „גדולה," בשעה שעזרא ונחמיה עלו עם הגולה מבבל לא"י נתיסדה, והסכימו חכמי ישראל המבקרים ביקורת הזמנים, שלא בדור אחד לבד כי אם כמו ה' דורות נמשכה הכנסיה, ואפשר כל ימי משך מלכות פרס בחיי ארבע עשרה מלכים שמלכו בפרס, עד כיבוש היונים ע"י אלכסנדר מוקדון, לפחות ערך מאה ושבעים שנה. ויש בזה סתירה בין המחברים, כי לפי שיטת הגמרא עמד בית שני ת"ק שנה, ולשיטת יוסף הכהן תרל"ט שנה מ"ה יום, מלחמות ו' ד'. וחכמי עמים חושבים תקפ"ח שנה, ולהשוות כל זה בהכרח צריכין אנו להכריע ולחשוב ת"ק שנה של ב"ש מיום שכבר עמד הבית על מכונו*) ולא היה עוד ביטול ועיכוב ושנאת הכותים ומסירותם אל מלכי פרס, באופן שנוכל לומר, כי עד שנת שפ"ו קודם החרבן נמשך מלכות פרס וזמן כנה"ג, ומשם ואילך נקראת הכנסיה בשם „שיורי כנסת הגדולה" והיה שמעון הצדיק לראשם, ומשנת ש"פ קודם החרבן התחיל מנין השטרות למלכי יונים כנודע. ועתה אעריך לפניך השאלות והספקות שיש לשאול, על מציאת הכנסיה שנקראת אנשי כנסה"ג, ואסדרם אחת לאחת ואח"כ אשוב עליהם כיד ד' הטובה עלי.

א שאלו חכמי עמים על אמיתת מציאת הכנסיה הזאת, כי לא נמצא שום זכר ורמז לזה בכתובים? ועל זה השיבו החכם מהרנ"ק בכ"ח ח"ה לד 68 והחכם לעוויא במכתבי חודש להחכם פראנקל שנת תרט"ז, והחכם גרעטץ במכתבי חודש הנ"ל תרי"ז חודש יאנואר ופעברואר, שראשית האסיפה הוא מרומז נחמיה י' בחשבון פ"ג איש, וחסרים עוד שנים לתשלום פ"ה, ועם שלשים וחמשה נביאים לשיטת מהרנ"ק או ל"ד ראשים החשובים: עזרא ב' ב', אחד עשר, ועזרא ה' א' — י"א, כ"ה או כ"ו, לשיטת החכם לעוויא, תעלה הכנסייה לסך ק"כ כאשר ספרו ה"פ בש"ס ק"כ אנשים. והחכם גרעטץ אומר כי ראשית האסיפה נחשב על פי העיירות המנוייכות נחמיה

---

*) במדרש ויקרא רבה פ' כ"ט חושב כ"ב שנה לפרס ועיין ע"ז ט' א' שאפשר שיטעה התנא וכן הסופר בשנים ויזכרו זה את זה במספר האחדים אבל במספר המאות אין כאן הזכרה ואפשר שטעו שניהם במאות יען כי המנהג היה לחשוב אחר חשבון היונים לכן נעשה טעות במאות לבריאת עולם.

י׳, באופן שהכנסיה נתיסדה, לא בתורת שופטים ממונים לעולם (זעגיס־לאטיפע מאכט) כי אם בתורת עצה ומשא ומתן בויכוחים שונים לתכלית הסכמת השלוחים מכל עיירות לזמן זה, (דעפוטירטע פערזאמלונג) — ועוד אומר הר״ר לעוויא כי מכח כנסיה ההיא הראשונה בא אח״כ סדר הסנהדרין, אולם רמז מפורש בכתוב לא מצאו החוקרים הגדולים האלה?

ב יש לחקור על מהות המעשה והפועל אשר פעלו אנשי כנה״ג לטובת ישראל בכלל, כי בימינו אלה יצאה שערוריה וערבוביא ביסוד שאלה זו, ואמר החכם הגדול פראנקל בספרו דרכי המשנה: „מלבד המאמרים הראויים לאומריהם לא נמצאו הלכות ודברים הבאים במדרש התורה לאכה״ג, כי הגדולים האלה בעצמם הם הסופרים אשר פרשו המצות וחיברו פירושים אל המקרא, ולא כל איש ואיש מלבו הוציאו מילין כי המלאכה הזאת יקרה וגדולה היא עד מאוד, וצריכה לחקירה רבה והסכמת חכמי דור, כי בזה פירשו המצות להלכה ולמעשה והוא עיקר תורה שבע״פ, ואיך ישלוט בזה כל איש כרצונו; אבל הפירושים האלה נאמרו במועצות ודעת מפי אנשי כנסת הגדולה.״ — ועל זה נעקו איזה חכמים כי ממה נראה שהמחבר דה״מ מיחס שורש תורה שבע״פ לאנשי כה״ג שאמרו „במועצות ודעת,״ ויצאו איזה חכמים ללמד זכות על המחבר, לאמור כי לא כוון בעל דה״מ שאנשי כה״ג הוציאו מלבם הפירושים כי אם בקבלה מדור לדור, גם הגאון רש״ל מצא לערוך מלחמה נגד טוחני המחבר בספר דברי שלום ואמת ואמר, כי המחבר לא ייחס לאכה״ג עיקרי תורה שבע״פ וכל הסעיפים התלוים בה, רק הסמיכה והפירוש במקרא, כי לזה ניתן רופש להם להסמיך הקבלה על המקרא, ולפרש המקרא ע״פ המקובל מעצמם וזה נקרא „במועצות ודעת,״ ובכל זאת הכיא הרש״ל בתימה על המחבר שלא פירש מחשבתו באר היטב, ונתן מקום לטעות? ואני תמה מאוד על תמיהה זו ועל כתבי התנצלות כאלה, מדוע העלימו עין ממה שמפורש בירושלמי שקלים פ״ה ה״א: שאנשי כנסה״ג תקנו מדרש הלכות והגדות ויש אומרים ר׳ עקיבא תיקן אלה, ודעת הראשונה מיחסת לר״ע רק תיקון כללים ופרטים לתורה, א״כ מפורש הדבר, שדרך הקישור והסמיכה של תורה שבע״פ לתורה שבכתב הוא ענין מאוחר? *) ועוד למה העלימו עין ממה שכתוב בילקוט משלי כ״ב, על פסוק הלא כתבתי לך שלישים **במועצות ודעת**, שכדרשו מילות אלה בהרבה אופנים ולבסוף בזה״ל: מלמד שלמד הקב״ה **עצה ודעת** למשה וכתנם לו באמת, וכתבם לו באמת, והודיעם לו באמת, כדי שילך הוא וישמיעם לישראל באמת, להודיעך קושט דברי אמת, להשיב אמרים אמת לשולחיך. מבואר מזה שלשון מועצות ודעת עניינה עצה ודעת שצריך הרב להשכים דברי תורה שבע״פ לתלמידים על שם מקור ראשון, הניתן באמת למשה. וא״כ המחבר

*) עיין להלן ערך אסמכתא שם נראים הדיבור בענין זה, ועיין ירושלמי שקלים שם שנקראו סופרים מפני שספרו ענייני תורה שבע״פ כמו חמשה לא יתרומו ארבעה אבות וכדומה ואין זכר לסמיכת דברים שבע״פ על מקרא בתורה. —

דה"מ יוכל להתכלל בכלל ולומר כי הוא כיון בלשון מעלות ודעת של אכה"ג על אגדה זו, כלומר אכה"ג יצאו ממקור ראשון שניתן למשה באמת להודיע קושט דברי אמת ממש כמו שקבלם בלא שינוי ותמורה?

שאל החכם מהרנ"ק בכ"ח שם מה בין אנשי כה"ג לשיורי כנסת הגדולה? והשיב כי כן הוא הסדר: בתחלה נקראת הכנסיה אנשי כנה"ג, ובימי שמעון הצדיק נקראת כל הכנסיה בשם שיורי כנה"ג, ובדורות שאחר שמעון נקראת בית דין של חשמנאים, ולא ביאר הטעם והסברא בקריאת שמות אלו? והוא אומר שם דבר מושכל ואמיתי כי מה שאמרו חז"ל מגילה ז'. ששלחה אסתר לחכמים: כתבוני לדורות והשיבו הלא כתבתי לך שלישים, שלישים ולא רבעים, מה זה שלישים ומה זה רבעים, אך הכוונה כי כתבי קודש נתחלקו לשלש מדרגות: (א) רוח ד' למשה באספקלריא המאירה בתורה, (ב) רוח הנבואה בספרי נביאים, (ג) רוח הקודש בספרי כתובים, מכאן ואילך אין רוח הקודש רק רוח שיר ופיוטים לבד שלא ניתן להצטרף עם כ"כ. ולפיכך חשבו תחלה גם מגילת אסתר למדרגה רביעית לרוח חול — וזה באמת טוב ומועיל ויבואר אי"ה בערך כתיבת תורה שבע"פ והזכרתי זה עתה לעורר במקום זה, שאכה"ג שעסקו לרוב בפרסום וסידור ספרי כ"ק, בודאי לא כתבו דיני תורה שבע"פ בספר בפרסום, מפני שאלו כן היו ד' מדרגות, כי בש"ס חלקו בין דבר המפורש בקרא ובין דבר הנמסר למשה מסיני בע"פ, וא"כ יש מדרגה רביעית ואיך סמכו על שלישים ולא רבעים אם בעצמם תפסו מדרגה רביעית? אלא בודאי לא פרסמו עוד המשנה בכתב.

קשה לי מדוע קראו הכנסיה ראשונה בשם **אנשי** כה"ג, היה להם לומר סתם כנסת הגדולה ולשון אנשי היא למותר כאשר נראה ממה שקראו שמעון הצדיק משיורי כה"ג ולא אמרו שיורי אנשי כה"ג? ועוד קשה לי דכפי המקובל הרגיל, משמע שלא היה מעולם כנסיה שנקראת בשם כנה"ג רק זו שמימי עזרא ונחמיה, ובאמת מבואר באסתר רבה פ"ו פסוק בחודש הראשון הוא חודש ניסן, שהמן הפיל פור על כל חדשים ובכל חודש נגלה זכות מה, וכן בחודש שבט זכות **אנשי כנסת הגדולה**, בעשרים ושלשה בו שנתקבצו כל ישראל על פילגש בגבעה ועל פסל מיכה. מזה מבואר שהתואר אכנה"ג הוא ישן מדורות הקודמים, ופירושו קיבוץ כל ישראל ולא ק"כ איש לבד?

לצאת מן מבוכות כאלה ולמצוא נתיב ישר להשיג דבר ברור, אמרתי בנפשי לחקור ולחפש על ככה עד שנודעתי אין ספק כי שורש הכנסיה מבואר בכתובים, וגם תאר גדולה שם נתבאר, כי בנחמיה ה' מדבר נחמיה מן השערוריה הגדולה שהיתה בעם שבי גולה ותהי צעקת העם ונשיהם גדולה מפני שהכריחו את העניים לתת שדותיהם וכרמיהם בעירבון לשועי מלך ולנגידי עם, ולפעמים אף את בניהם ובנותיהם נתנו להיות כבושים תחת יד נוגשיהם; אז אמר נחמיה: ויחר לי מאד כאשר שמעתי את זעקתם ואת הדברים האלה וימלך לבי עלי, ואריבה את החורים ואת הסגנים, ואומרה להם משא איש באחיו אתם נושים, ואתן עליהם

קהילה גדולה *), שם פסוק ז', לשון זה קהילה גדולה הוא ממש כמו
כנסת הגדולה, ומה שמתרגמים אויפשטאנד מאכען כלומר נחמיה הקית
עם רב נגד הנוגשים בו, לא יתכן, כי איש חכם וגדול כמו נחמיה משכיל
פיהו ומפעלו לעשות בנחת. ובלתי ספק בחר אנשים רבים לישב כשאלות
למשפט, לברר וללבן משפט העשוקים האלה, ובשעה שהקהיל קהילה זו
הוכיח נחמיה את כל הבאים, ואמר אנחנו קנינו את אחינו היהודים
הנמכרים לגוים כדי בנו, וגם אתם תמכרו את אחיכם ונמכרו לנו ויחרישו
ולא מצאו דבר, ויאמר להם נחמיה לא טוב הדבר אשר אתם עושים, הלא
ביראת אלהים תלכו, וחרפת הגוים אויבינו כו'. ואחרי אשר הבטיחו הנושים,
שישיבו את השדות לבעליהם, אז קרא נחמיה לכהנים והשביעם על הדבר
הזה שם י"ב: ואקרא אל הכהנים ואשביעם לעשות כדבר הזה, ונחמיה
עשה סימן ואמר גם חצני נערתי, ואומרה ככה ינער אלהים את כל איש
אשר לא יקים את הדבר הזה, ויאמרו **כל הקהל אמן ויהללו את ה'**,
מבואר מזה שנחמיה עם שהיה ראש ושר לגולה, הוא השביע את הכהנים
הממונים לשמור נתיבות התורה ודרכי מוסר, ולא השביע את הנושים
בעצמם, רק הממונים הכהנים בפני הקהילה הגדולה על דרך שאמר
הכתוב בפ' שופטים **ובאת אל הכהנים הלוים**, ואמרו בספרי מכאן
שמצוה לישב בסנהדרין כהנים ולוים, ולכן אף נחמיה נהג כן שלא השביעם
רק את הכהנים במעמד כל הקהל, וכן בעזרא י' ה', השביע עזרא את
שרי הכהנים הלוים וכל ישראל, לעשות כדבר הזה לגרש נשים נכריות.
ויתכן כי מזה נובע מספר כ"ג לסנהדרי קטנה כנגד משמרות הכהונה
כ"ד וכן היו כ"ג סנהדרין עם מופלא שבסנהדרין כ"ד, עיין סנהדרין ט"
ע"ב תוס' ד"ה אחד ממונה על כולם, ובאמת היו כהנים עומדים לראשי
סנהדרין כמו שמעון הצדיק, יוסי בן יועזר, ועיין רמב"ם פ"ב מה' סנהדרין
ה"ב מצוה לכתחילה למנות כהנים ולוים. ובירושלמי סנהדרין פ"א ה"
יליף מירמיהו נ', ויקח שר הטבחים את שריה כהן הראש ואת צפניה כהן
ושבעה אנשים מרואי פני המלך הרי ע' וששים איש מעם הארץ הרי ס"ט
וסריס אחד הרי שבעים. וחז"ל דקדקו לפעמים להיות הנתמנה כהן כמו
בקרקעות תשעה וכהן — וא"כ הקהילה גדולה היתה לתכלית המשפט

(ב) ועתה נבוא אל מספר מאה ועשרים איש: בעזרא ב' ובנחמיה ז' סופר
מעליית זרובבל מן הגולה, ועמו הלכו רבים מן הכהנים והלוים וראש
משפחות ישראל. וסופרו שם עזרא ב' ב' אחד עשר ראשים ובנחמיה ז
שנים עשר ראשים: זרובבל, ישוע, נחמיה, עזריה, רעמיה, מרדכי, בלשן
מספר, בגוי, נחום, בענה, ומסיים הכתוב **מספר אנשי עם ישראל** כלומ
מספר י"ב כנגד כל עם ישראל שהם י"ב שבטים, וכמו שבחר משה י"ב
נשיאים, ובלתי ספק חסר אחד בעזרא ב'. לעומת זה לא חשוב משפחות

---

*) דעת החכם מהרנ"ק כ"ח ס' נד 64 כי הכנסיה מרוממת נחמיה ח', י"ג, וביום השני (בחול
נאספו **ראשי אבות** לכל העם הכהנים והלוים אל עזרא הסופר, ולהשכיל אל דברי תורה
אפס ללשון גדולה עדיין לא נמצא יסוד ושורש אם לא בדרך שבארנו.

ישראל שנחשבו בעזרא ב׳ ובנחמיה ז׳ בשינוי קלת מבני פרעש עד בני גיבר פסוק כ׳ חשובים י״ח משפחות ומן פסוק כ״א עד ל״ה סופרו האנשים לעיירות מבית לחם עד בני סנאה כ״א מספרים, אח״כ ארבע משפחות של כהנים: ידעיה, אימר, פשחור, חרים — אח״כ עשרה משפחות לויים. ואח״כ מ״ג משפחות נתינים, אח״כ חשבון העולים מתל מלח ט׳ משפחות מן כרוב אימר עד בני ברזלי כמלא ככל מספרים העולים לעיירות ולמשפחות, כהנים לוים, ונתינים: י״ח × כ״א × מ״ג × ד׳ × י׳ × ט׳ סך הכל מאה וחמשה מעמדות. לרף עתה י״ב ראשים אשר חשבנו למעלה הרי ק״ז, ושלשה נביאים חגי זכריה ומלאכי הרי ק״ך אים, במעמד כל ישראל. ובאופן זה לא נצטרך עוד לבלבול וחסרון דברים בחשבון התמונים כחמיה י׳, כי הכל הולך אחר התחלה ואז היו ק״כ במספר לכל השבים כגדול כקטן.

וראיה לזה שהכל הולך אחר ראשית המספר, כמלא לפי מה שהורו לנו חז״ל תענית כ״ז וערכין י״ב: ד׳ משמורות של כהנים עלו מן הגולה ואלו הם: ידעיה, חרים, פשחור ואימר. עמדו הנביאים שביניהם והלקום לכ״ד משמורות והתנו הנביאים *) שאפילו אם יעלה יויריב ראש משמורות של דוד אח״כ, לא ידחה ידעיה ממקומו. מבואר מזה שלא עלו עם זרובבל

*) ראוי לעורר כאן על מה שיחסו תקנה זו לנביאים ושאר תקנות, כמו אותן עשר שנחשבו ב״ק פ״ב א׳, לעזרא לבד, וכן מגילה ל״א: שיהיו קורין קללות שבת״כ קודם לעצרת ג״כ לעזרא לבד וכן קנס שקנסו בימי עזרא ללוים שלא יקחו מעשר, יבמות פ״ו ב׳, עיין תוס׳ ד״ה מפני — ולפעמים יחסו התקנה לכל אנשי כה״ג כמו זמני קריאת המגילה, מגילה ב׳, והלא עזרא ונביאים שבאותו דור בכלל אנשי כה״ג היו? ונראה כי באמת אין ספק שעזרא הוא הוא מכלל אכה״ג. שהרי ביומא ס״ט ב׳ מבואר על מה שכתוב נחמיה ח׳ ה׳ ויברך עזרא את ד׳ אלהים הגדול מאי גדול? אמר ר׳ יוסף אמר רב שגדלו בשם המפורש ור׳ גידל אמר ברוך ד׳ אלהי ישראל מן העולם ועד העולם דה״י א׳, י״ו, ושם למטה רב גדל אמר שגדלו בשם המפורש, ור׳ מתנא אמר האל הגדול הגבור והנורא, כר׳ יהושע בן לוי דאמר למ״ה נקראו אנשי כנסת הגדולה מפני שהחזירו עטרה ליושנה לומר הגדול (בטבע), הגבור במלחמת העמים ובקורות ישראל, הנורא בקדושה ואמונה, גאָטט איז דער נאטור, איז דער געשיכטע מוכר אין דער רעליגיאָן. ומבואר מזה שזה שאומר הכתוב ויברך עזרא בקול גדול פירשו במה שהתפללו הלוים נחמיה א׳ ואמרו שם פסוק ל״ב האל הגדול הגבור והנורא אם כן בהכרח אם בעבור זה נקראת הכנסייה גדולה, היה עזרא בכלל והראש והעיקר שבהם, וזה עצמו מה שתקנו לומר מן העולם ועד העולם. וכן מה שגדלו בשם המפורש כי שם המפורש מורה על הוי״ה ב״ה שים לו יתברך הויה נבדלת בלא העולם הנברא, לפיכך אם נתקיים שהוא הוא גדול בטבע, גבור בקורות, ונורא בקדושה, נתברר ג״כ שהוא מן העולם ועד העולם ויש שכר ועונש לעולם הבא, ובעבור זה אמרו במדרש תהלים פ׳ ל״י פסוק מסוך הספק שבדורו של כה״ג השתמשו בשם המפורש. ומיושב בזה השאלה ששאלו חכמים במשנה סוף ברכות משקלקלו המינים תקנו לומר מן העולם ועד העולם והלא הצדוקים היו מאוחרים מזמן עזרא? אבל לדעתי כוונו על הכותים ועל יהודים שנתחתנו עם הכותים כי היתה כת דוסתאי דאָזיטהעער בכותים שכפרו בעולם הבא ובהוית השם נבדל מן העולם, לפיכך נידו הכותים בשם המפורש, ילקוט ב׳ רל״ד, ותקנו אז עזרא ונחמיה לומר מן העולם ועד העולם וכן להשתמש בשם המפורש, ולברך את האחרים בשם, וכן לתת המעשרות לאוכל ולא יקחו הלוים לעצמם כדי שיוכלו הכהנים להשתמש בשם המפורש (עיין ירושלמי יומא פ״ג ז׳ וערך קדושת השם). ויען שהיה עזרא המתחיל בדורו והכנסיה כמסכת דורות הרבה לכן נתיחסו פעם התקנות לעזרא ופעם לדורות האחרונים.

רק ד' משמרות, ובנחמיה י"ב מבואר שעשרים ושלשה כהנים אשר בשמותיהם שוים קצת לשמות כ"ד משמרות של דוד, דה"י א' כ"ד, עלו עם זרובבל? ורש"י אמר בתענית שם כי לא מלא פשחור בדה"י? אבל לדעתי הוא פשחור הוא מלכיה שנאמר בדה"י, כי פשחור הוא בן מלכיה, נחמיה י"א י"ב. ולמה א"כ אמרו חז"ל שרק ד' ראשי כהנים עלו מן הגולה? אלא ודאי שהכוונה כי ראשית העלייה היא העיקר ואז היו ד' כאמור עזרא ב' ל"ה, ונחמיה ז' ל"ט. וכן בין אותן שנשאו נשים נכריות עזרא י' י"ז, לא נחשבו רק ד' שמות של כהנים, כי בני ישוע בן יוצדק הוא הראש של ידעיה, ואח"כ אימר, חרים, ופשחור, וכן לענין ישיבת ירושלים נחמיה י"א, י', לא נחשבו רק ד' משפחות כהנים, וא"כ למה חשבו בנחמיה י"ב מספר כ"ג ראשי כהנים? אלא ברור שמה שעלו לבסוף נכלל בכלל ארבעה הראשונים בעלייה, והיו כפרטים לכלל, ובפרטים אתה מוצא שם יויריב, והוא יויריב הראשון שעלה בסוף. ומיושב בזה שאלת התוס' ערכין י"ג. ד"ה משמרתו שהקשו: והלא מצינו ב"ק ק"י בבית שני משמורה של יויריב? ובאמת נמצא בנחמיה י"ב משמורה של יויריב אבל הוא עלה באחרונה.

(ג) אחר הדברים האלה דעת לנבון נקל כי מטעם זה נקראו **אנשי** כנה"ג מפני שהיה תמיד **איש** אחד גדול עומד במקום כלל אחד, וכמו שקראו **אנשי** משמר לכהנים הנבחרים לעבוד עבודה בירושלים ביום ידוע, **ואנשי** מעמד לאישי ישראל הנבחרים לעמוד על הקרבן במקום הכלל כולו כן נבחרו **אנשי** כה"ג להיות ראשי יושבי כסאות למשפט, במקום כל ישראל. ומזה נובע לדעתי פירוש שמואל על מלת **אשכול** תמורה י"ד וסוטה מ"ז **איש שהכל בו**, כלומר איש אחד הנבחר עבור כלל ישראל שבעירו או במחוז, ועיין ירושלמי סוף סוטה **חברים הבאים למידן בירושלים. עד תלת אינרין משלהם** מכאן ואילך משל אוצר (פ"ט, הי"א), מבואר שאותם אנשים הנבחרים נקראו חברים העומדים במקום הכלל לשמוע הגזרות והתקנות שתקנו הראשים ולהודיעם לבני מקומו לפיכך נתפרנסו מאוצר של כלל ישראל.

והנה יש עוד טעם נכון ואמיתי לקריאת שם התאר גדולה והיא כי מפני שכל עוד שהיו כל ישראל אחוזים ואגודים תחת מלכות פרס מלך כולל כל ארצות, א"כ ממילא היו אנשים המשולחים והנבחרים הרבה מאוד, ועד ק"כ ויותר, ונקראת האסיפה ג ד ו ל ה; אבל משמעון הצדיק ואילך שנתחלקו הארצות למלכיות שונות תחת היונים שחלקו מלכות אלכסנדר, אז רפתה רוח הממשלה מלהיות גדול וכולל הרבה יחד והיתה לאחדים, ומעת ההיא ואילך לא נקראת עוד האסיפה בשם ומעמד כל ישראל **אנשי** כנה"ג כי אם **שיורי** כה"ג, כלומר שארית ואחרית הפליטה הנשארה, כי אפס קצו תראה מישראל וכולו לא תראה עוד ביחד, ומאז אפס כח הסבל לעשות כנסייה בשם כל ישראל המחולקים במלכיות שונות, וחדלו מבוא. ולפיכך הכל תלוי מעת ההיא בסנהדרין ומספר שבעים איש העומדים על המשפט ועל הדין, כממוכים מגם ולא לזמן. ומבואר נחמיה י' ובכל זאת אנחנו כורתים ברית ועל החתום: שרינו לויינו, כהנינו,

ועל **החתומים** פ"ג א"ש ע"ש. ומה זה **חתום** ומה זה **חתומים**? חתום הוא חותם הראשים הממונים לעולם, חתומים הם המסכימים במעמד הקהל.

(ד) עתה נבוא לביאור המספרים הסותרים בחשבון אנכה"ג, כי בירושלמי מגילה פ"א ה"א אמרו פ"ה זקנים **ומהם** שלשים וכמה נביאים, היינו אנשי כה"ג, תקנו מקרא מגילה, וכן במדרש רות פ"ג, פ"ה זקנים ושלשים וכמה נביאים ולא כתוב שם **ומהם**, ע"כ הגיה מהרכ"ק בירושלמי תחת מהם **ועמהם**. ובבבלי מגילה י"ז וי"ח אמר ר' יוחנן ק"כ זקנים ובהם כמה נביאים תקנו י"ח ברכות, וזה מכוון למה שאמר ר' יוחנן ברכות ל"ג. אנכה"ג תקנו ברכות ותפילות. הנה מספר פ"ה ושלשים וכמה, עולה לערך ק"כ וראוי א"כ לבאר מדוע בחר הבבלי בחשבון כולל ק"כ והירושלמי חלקו לשנים פ"ה ושלשים וכמה נביאים? ואמרו מהרכ"ק ועמו סיעת חכמים כי המכוון בירושלמי עם סך פ"ה על פ"ג אנשים המנוים בנחמיה י' ובודאי חסרים שם שנים, והסך שלשים וכמה היו נביאים ומשם לדעת מהרכ"ק ולדעת מהר"ל חכמים. אבל לדעתי אין זה אמת ולא יתכן שכיון הירושלמי על פ"ג אנשים מנוים בנחמיה י' שהיו תחילה פ"ה לדעת מהרכ"ק, כי הדבר מפורש בירושלמי חגיגה בסוף בשם רב הונא שחשב כל השמות הנמצאים בג' ספרים חגי זכריה ומלאכי, ומצאו פ"ג כנגד פ"ג גורלות שנזכרו בנחמיה י', א"כ ידעו בדקדוק שלא נזכרו בנחמיה י' רק פ"ג גורלות, ואיך אם כן חשבו פ"ה זקנים? וגם אם יתכן שהיו שלשים וכמה נביאים שהרי מבואר בעזרא ה' א' והתנבאו חגי נביאה וזכריה בר עדו, ושם ב' ועמהון נביאיא די אלהא מסעדון להון, הלא מפורש בכ"מ בש"ס כמו זבחים ס"ב ע"א, שלשה נביאים עלו מן הגולה? לכן נראה ברור כי מספר פ"ה הוא מספר מסוים לכלל ישיבת חכמים לתקן תקנה או גזרה כללית, ומספר שלשים וכמה הוא ג"כ מספר מסוים לתקן או להנהיג תקנות פרטיות, באופן שסך פ"ה הוא כלל גדול, ושלשים וכמה כלל קטן, ואם היו שניהם יחד, עומדים בכלל ובפרט בעד ירושלים וכל עיירות של א"י. ואביא ראיה ברורה לזה: בירושלמי יבמות סוף פ' אחרון אמר ר' אושעי' אם העכו"ם מכוין להעיד עדות אשה כאמן, ואמר לו ר' יהושע בן לוי זכור רבי בשלשים וכמה זקנים שהתריסו ביד. — ותמור זה כאמר בבבלי יבמות קכ"א ע"ב אמר ר' ינאי מעשה בר' אושעי' בריבי שהתריס עם שמונים ואמשה זקנים — הרי לך מבואר כי חבורה שנקראת בירושלמי שלשים וכמה, נקראת בבבלי פ"ה, ושם בירושלמי פ"א ה"א אמר ר' ינאי נמנו שלשים וכמה זקנין מניין שאין קדושין תופסין ביבמה? ת"ל לא תהיה אשת המת חוצה, ועיין ירושלמי סוטה פ"ב כ"ב, ותמור זה בבבלי יבמות נ"ב: אמר ר' ינאי בחבורה נמנו וגמרו, הרי מה שקרא בירושלמי שלשים וכמה, קרא הבבלי חבורה, ובתוספתא טומאה וטהרה פ"ב מעשה בטבחו של אונקלוס הגר שהביא פתו לפני ר' גמליאל והיו שם שמונים ואמשה זקנים יושבים ובספרי פ' חוקת וכן בתוספתא מס' פרה שלשים ושנים זקנים ביבנה, ועיין פסחים ס"ה ב' כל כת וכת של שלשים. —

ויש בזה לעורר על מה שמבואר בשבת ר"פ כל כתבי, ספר תורה שיש

בו ללקט פ"ה אותיות כ"פ ויהי בנסוע מגילין מן הדליקה, ובשמואל א כ"ב י"ח נמנו פ"ה כהנים כל איש נושא אפוד בד ובילקוט שם כולם ראשים להיות כהן גדול. מבואר כי מספר פ"ה הוא כלל גדול וגם רגילים לומר שמונים תלמידים היו להלל סוכה כ"ח, שמונים זוגות תלמידים חגיגה י"ז ע"ב. ומספר שלשים לקחו לכלל חשבון מלות בני נח על שם הכתוב וישקלו את שכרי שלשים כסף, זכריה י"א, חולין צ"ב ע"א, ושם אמרו מ"ה צדיקים הם בעולם שלשים בא"י וט"ו בבבל. ומבואר בשקלים פ"ה מ"א וברמב"ם ה' כלי מקדש רפ"ז שהיו ט"ו ממונים במקדש לדעתי כנגד ט"ו עבודות שחשב אביי יומא ל"ג ע"ב בסדר המערכה, באופן שאם תצרף שבעים סנהדרין עם ט"ו ממונים במקדש יהיו פ"ה, וזה מספר כולל, כלומר מקום החבורה כלילת מכהנים וחכמים. והיה בסנהדרין ג"כ שלשה שורות של ת"ח ואין שורה פחות מעשרה סנהדרין ל"ז, וע'. הרי לך שלשים עם פ"ה. ואחר החרבן נהג ר' עקיבא בשמונה שורות של תלמידים == שמונים, מנחות כ"ע: ור' יוחנן המאוחר היה לו שבע שורות ב"ק קי"ז. ועיין ירמיה ל"ח י', קח בידך שלשים אנשים ובסוף פ"ק דב"ק ישיבה מקרי שלשים אנשים. ומלבד זה ידוע כי במקדם היו סנהדרין גדולה של ע"א איש ושתי סנהדרי קטנה אחד בחיל ואחד על הר הבית (סנהדרין פ"א) הרי לך ע"א וכ"ג, וכ"ג, עולה מאה ושבעה עשר איש, ולכל ב"ד סופר אחד הרי שלשה, ס"ה ק"כ איש, ועיין עוד סנהדרין י"ז כמה יהיו בעיר ויהיו ראוי לסנהדרין מאה ועשרים — ועוד ברור הדבר כי סנהדרי קטנה של כ"ג עם ז' טובי עיר עולים שלשים. וכן סך דיינים של כל עיר במקום שאין סנהדרין עולים ט"ו כנגד ט"ו ממונים שבמקדש, עיין סנהדרין י"א בעיבור החודש ג' ה' ז' מתחילין בג' ומוסיפין עד חמש וגומרים בשבעה הרי ט"ו. ובירושלמי שם כנגד ברכת כהנים מיברכך עד שלום ט"ו מילות מורה על שלום כלל ישראל. ובשבת פ"א ושיר רבה ק"כ ריבוי של מלאכים. ובב"ר פ' מ"ד והנה אימה גדולה דרשו: גדולה זו יָון רבי סימון אמר שהעמידה ק"כ דוכסין ק"כ איפרכין ק"כ אסטרטון, ורבנן אמרי ששים ששים, וכן נודע מקיסר רומי קָנסטאנטין שהעמיד ק"כ דוכסין א"כ נראה שלשון גדולה מורה על מספר ק"כ, והפרטים מזה הכלל המה פ"ה שלשים וט"ו. — ועתה בצירוף מה שאמרנו למעלה כי תחת מלכות פרס היו כל ישראל באגודה אחת בשבע ועשרים ומאה מדינה ומילא בחרו סך מסוים ק"כ לאנשים העומדים תחת כלל ישראל. והיו המשולחים מכל עיר ומשפחה הרבה מאוד ואותן משולחים פרטו כבחריהם עוד יותר (קָמְאיססיָאן), באופן שכל אסיפה קטנה או גדולה היתה ראויה להשתלם, שליש נביאים שומרי תורה המסורה להם בסתריה, היינו כללי תורה, שליש כהנים בקיאים בפרטי תורה היינו עיון עבודה, ושליש חכמים הבקיאים בהנהגת המדינה להנהיג בגמילת חסדים. ואלו השלישים לא היו שוין במנין כי אם בדרך כלל היו צריכין ג' מיני ראשים אלו, ולאחר שפסקה הנבואה בחרו בחכמים בקיאים בסתרי תורה המסורה להם מפי נביאים, ובכל זה להעמיד ולקיים ככתוב הלא כתבתי לך **שלישים** ולא רבעים כלומר רוח

התורה מפי ד' ורוח הנבואה מפי הנביאים ורוח הקודש מפי הכתובים. ומזה נובע הדין האמור הוריות ג' ב' שאין ב"ד גוזרין גזרה אלא במעמד הגוי כולו ולמדו זה ממלאכי שנחשב בין אכה"ג. ומה שיש בירושלמי יבמות פ' ע"ז ה"ה שמע מב"ד שלישי שקשה להבין נראה ש"ס והיה כתוב ר"ת של ישי של ישראל.

ה אחר שבאנו עד כה ראוי לברר פעולת אנשי כנה"ג ויחוסם אל התורה שבעל פה, ודבר זה כדאי הוא לחקור עליו כי ראיתי חדשים מקרוב גרעו ומאוד מעלת הכנסיה עד שרב אחד אמר כי כלל אנשי כה"ג לא פעל ועשה מאומה, רק לתקן התפילות ולא יותר, וכלל ק"כ אנשים היו כהנים ולויים ולא ישראלים. דברים שאין להם על מה שיסמוכו והמה כהרהורים התלויים בשערה. עיין יודענליטונג ש' 1861 סימן 17.

ואמר הר"ר דר' לעוויא שכל התקנות הנוגעות לסידור מקראי קודש יחסו חז"ל לעזרא, וכל התקנות הנוגעות לתיקון הבריות עם ד' ואנשים להתנהג בקדושה ובמידות טובות, יחסו לנחמיה, כמו שיחסו תיקון מוקצה בשבת לנחמיה שבת קכ"ג ע"ב. ואין הדבר כן כי אין כאן שיעור ומדה ומכן, שהרי מבואר ב"ק פ"ב. עשר תקנות תקן עזרא וכולן אינן נוגעות בסידורי מקראי קודש. ולאנשי כה"ג בכלל אשר נחמיה ועזרא מהם, יחסו ג"כ הרבה דברים שונים, ואין לברר בבירור גמור מי מן האסיפה פעל זאת, ומי פעל אחרת, רק למען מלוא כתיב יושר ודרך סלולה לידע ראשי דברים מפעולת כל החכמים שבדור הזה שנקרא ג"כ דורו של סופרים של שם עזרא הסופר,*) ננסה לפרט הענינים על דרך זה: בנחמיה י' מבואר שראו ראשי הגולה כי נחוץ הוא לעשות גדרים וסייגות לתורה ולקבל באלה ובשבועה ללכת בדרכי תורה ויראה, ונאמר שם ובכל זאת אנחנו כורתים אמנה וכותבים ועל החתום שָׂרֵינוּ לְוִיֵּנוּ כהנינו, ועל החתומים נחמיה התרשתא בן חכליה וצדקיה וחשובים שם הרבה עד מספר פ"ג איש, והסכימו אז בחתימה זו על ששה דברים. (א) ללכת בתורת אלהים אשר נתן ביד משה עבדו. (ב) שלא להתחתן עם הגוים ולא יתנו בן לבת ולא בת לבן מבני ישראל לעמי הארץ. (ג) לקדש את יום השבת ולא ליקח שום מקח ביום קודש. (ד) לשמור את השמיטות. (ה) לתת שלישית השקל בכל שנה לעבודת בית אלהים. (ו) ולתת את המתנות בין לעניים ובין ללוים וכהנים, על ידי מה שמביאים כל המעשרות לבית ד' אל הלשכות המיוחדות לכך. אין ספק שכלל ששה דברים אלו נפרט לפרטים רבים וגבולים הרבה גבלו החשובים אלו אשר כתבו לזכרון על הספר, ולא פרסמו הפרטים רק ליחידים באופן שאלה ששה דברים היו המקור לששה סדרי משנה הנסדרים מזמן לזמן בפחות ויתר: (א) לתקן סדרי זרעים לקיים

---

*) שם סופר ודורו של סופרים נראה לי מכוון אל מה שנודע כי בזמן ההוא לערך תק"ע שנה קודם חרבן ב"ש נתפרסה חכמת הכתב בין האומות וביחוד בין היונים, עד שקראו הזמן ההוא זמן של לאָגאָגראפען, Logographen, זאגענשרייבער, געשיכטשרייבער, והאחרון והטוב שבהם היה הערָאדאָט הסופר היוני 484 קודם — ולכן שם סופר ביסודים הוא כותב סיפורי תורה.

תורת משה בברכות ועבודת האדמה כתיקונה ודינה. (ב) לתקן סדרי מועד לקדש השבתות (ג) לתקן סדרי נשים כדי שידעו עם מי להתחתן. (ד) לתקן סדרי נזיקין ודיני ממונות כפי ההכרח המבואר נחמיה ה׳ בשערוריה הנעשית אז בענייני משפטי אחוזה. (ה) לתקן סדר קדשים לעבודת אלהים. (ו) לתקן סדר טהרות לעשות כל דבר על פי טהרת הקודש.

ך אם נשכיל בעין פקוחה בכלל יותר ומיוחד שיחסו חז״ל לאנשי כנכ״ה כאשר אמר ר׳ יהושע ב״ל מכות כ״ג ע״ב: שלשה דברים תקנו ב״ד של מטה והסכימו עליהם ב״ד של מעלה, ואלו הן מקרא מגילה, שאילת שלום ומעשרות. ומפורש במדרש רות פ״ג כי ג׳ תקנות אלו תקנו פ״ה איש ושלשים וכמה נביאים ס״ה מאה ועשרים שהם אנשי כה״ג, כמלא כי באמת כוונו בזה להורות הכלל היותר כולל אשר העמיד שמעון הצדיק הנשאר מן הפלגה הגדולה ג׳ עמודים תורה, עבודה, ג״ח. ממש לפי דעתי מכוון לזה. (א) מקרא מגילה כנגד עמוד התורה ותיקון הקריאה בבתי כנסיות ופרסום ספרי הנביאים והכתובים. (ב) שאילת שלום חברו בשם, הוא מכוון כנגד עבודה כאשר סמכו זה על ויאמר לקוצרים ד׳ עמכם, ברכות נ״ד. כלומר כל עבודה שעובד האדם יעבוד לשם שמים. (ג) ג״ח מכוון למעשרות, שלשה כללים כנגד ג׳ חובות שבין אדם לעצמו תורה, ובין אדם למקום ובין אדם לחברו. והיו רגילים לעשות זכר במצות מיוחדות לכלל כל המצות בגלוי ובסתר, כי כמו שהכניס הלל כל התורה כולה תחת הכלל מה דסני לך לחברך לא תעביד, ואנשי כה״ג הוו מתונים בדין, ואמרו תרי״ג מצות העמיד דוד על י״א, וישעיה על ששה, וחבקוק על אחד וצדיק באמונתו יחיה, מכות כ״ד; כן נתנו למושג כולל סימן וזכר עולם במצוה אחת נראית לעינים, כמו שקולה שבת כנגד כל התורה ר״ל מושג השבת שהוא חידוש עולם; שקולה ציצית כנגד כל המצוות מפני שיש בציצית זכרון כל המצות וקשר כל הענפים והפרטים לקשר עליון דאורייתא, וקשר תחתון בעולם, כלומר העולם והשכל יחד. ואמרו במדרש אמור מצות עומר שקול כנגד כל המצות ומפני שלשון עומר מורה על קשר ואגודה אחת מהכנסת הפרטים אל הכלל. — וכן אמר משה להכניס הפרטים אל כלל יראת שמים ואמר מה ד׳ אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה. והיתה הכוונה של אנשי כה״ג ג״כ לעשות פרטים ולקבץ כל הפרטים אל כלל יותר גדול כדי שתהא התורה בכללא בתרא קשורה לכללא קמא הוא כלל אמונה ויראה שכתב ד׳ בתורתו.

ומעתה יש לנו ג׳ כללים שתקנו אכנה״ג מקרא מגילה סימן לקריאת התורה,*) שאילת שלום בשם סימן לחובות שבין אדם למקום והיא כלל עבודה, ומעשרות סימן לג״ח וחובות שבין אדם לחברו. ואמרו שהב״ד של

*) בירושלמי מגילה פ״א ה״ט קראו מגילת אסתר הלכה למשה מסיני ושקולה כתורה ממש וכן בבבלי מ״ו קראוה אמיתה של תורה, והטעם לדעתי מפני כי בימי אחשורוש קבלו ב״י את התורה ברצון מה שהיה בתחלה באונס, שבת פ״ח א׳, לכן בדין יש במגילת אסתר סימן לכל התורה, והפליגו בקריאה זו מאוד כנודע.

מעלה הסכים על ג' תקנות אלה של ב"ד של מטה, לדעתי הכוונה בזה למה שמבואר במדרש רות רבתי מסגלו ישראל כפטרו מן המעשרות והם חייבו עצמם בכך, מה עשו אנשי כנסת הגדולה כתבו ספר ושטחוהו בעזרה, ובשחרית עמדו ומצאוהו התום כמו דכתיב נחמיה י' ובכל זאת אנחנו כורתים אמנה, וכותבים, ועל החתום שרינו לויינו כהנינו. כתוב אחד אומר על החתום וכתוב אחד אומר **ועל החתומים** שם הא כיצד? חתום זה ב"ד של מעלה וחתומים זה ב"ד של מטה. ויש לכוין זאת למה שאמרתי למעלה כי החתום הוא חותם השופטים הממונים לעולם (זענאַט) וחתומים השלוחים הנבחרים מעם להסכים (דעפוטירטען), כי הממונים הם שלוח, של ב"ד של מעלה והמשולחים הם מבית דין של מטה.

ז אכן מה שנאמר במדרש מה עשו אכה"ג כתבו ספר ושטחוהו בעזרה ובשחרית עמדו ומצאוהו חתום צריך ביאור, כי זה דבר נִסִי וסוד הראוי לגלות, כי איזה שייכות ויחוס יש לחתימה זו עם חובת מעשרות שקבלו על עצמן? ואם נאמר שענין זה סובב על מה שכתוב למעלה שם במדרש רות: פ"ה זקנים עם שלשים וכמה נביאים היו מצטערין על הפסוק אלה המצות אשר צוה ד' את משה אלה אין להוסיף ואין לגרוע, ואין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, ומרדכי ואסתר מבקשים ממנו לחדש דבר, עד שהאיר הקב"ה עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה, בנביאים, ובכתובים. בתורה דכתיב כתוב זאת זכרון, בנביאים דכתיב, מלאכי ג', אז נדברו יראי ד' איש אל רעהו ויקשב ד' וישמע ויכתב בספר וכו', בכתובים שנ' הלא הם כתובים על דברי הימים, ועל זה סובב השאלה שם מניין שהסכים הקב"ה? והיתה התשובה ספר שטחוהו בעזרה ומצאוהו חתום? עדיין אין להבין מה זה ספר ומה זה חותם? ונראה כי המדרש היה לו לפניו דברי הירושלמי סוף חגיגה: תמן תנינן כִּנְסוּ לִלְשכת הגזית והוציאו משם תשעים ושלשה כלי כסף וכלי זהב, (טהרות פ"ד) ר' שמואל ב"נ אמר ר' יונתן כנגד תשעים ושלשה אזכרות שכתוב בפרשת חגי זכריה ומלאכי. אמר ר' הונא השבתים ואינם אלא שמנים ושלש כנגד שמונים ושלש חותמות שכתוב בעזרא, שהיה כל אחד ואחד מיחד שמו של הקב"ה והותם. מבואר מזה שפ"ג אזכרות שבג' נביאים חגי זכרי' ומלאכי (אני מצאתי פ"ו?) הם נותנים עדותם בשם ד' צבאות על חותמות של פ"ג שנזכרו בנחמיה י'. ובבבלי בבא בתרא י"ד ע"ב אמר ר' הונא (שהשב פ"ג פעמים ד' צבאות בירושלמי) שמה דכתיב שמואל ב' ו' אשר נקרא שם שם ד' צבאות, מלמד שהלוחות ושברי לוחות בארון מונחות, ופי' המהרש"א כי הלוחות הוא סימן לאחדות, ושברי לוחות לסימן פיזור ישראל, ושניהם כאחד טובים לפני המקום לקבץ יחד נדחי ישראל בשם ד' צבאות, כלומר אחד המושל על הצבאות הרבות — ושם ב"ב ט"ו ע"א אמרו אנשי כנסה"ג כתבו קנ"ד"ג ד' ספרים יחזקאל שנים עשר, דניאל, מגילת אסתר. כמנא שכתבו קודם מגילת אסתר את ספר תרי עשר, ולכן בשעה שנצטערו על כתיבת מגילת אסתר, לקחו ספר תרי

עשר *) ושמוהו בעזרה. באופן שהיה פרוש ונראה לעין, לחשוב בחתימת ספר תרי עשר שהוא חגי זכריה ומלאכי פ"ג אזכרות בד' לצבאות, ולמדו מזה שהשם של מעלה האחד מסכים עם הרבים של מטה (לצבאות) וזה קראוהו חותם של מעלה, לפי שג' נביאים אלו, המה חותם תרי עשר, וחותם כל הנבואה, דוק ותשכח כי נכון וברור הוא. ונכלל באמת בהסכמה זו מלמעלה ולמטה ג' דברים היינו רשות לכתוב ספרים והוא מקרא מגילה, ללמד בספר ברבים לתכלית האחדות, וכן חובות שאלת שלום בשם כדי להסכים עולם התחתון עם עולם העליון, כאשר אמרו בפירוש סוף ברכות במשנה, שכל חותמי ברכות היו אומרים מן העולם ועד העולם ויברכו את החברים בשם להתאים שני עולמות יחד, וכן תיקון המעשרות הוא ג"ח לקיום כל החברה התחתונה בארץ מתחת, ובשמים ממעל להשיג אחדות במוחלט — ולכן בסוף ברכות ותחילת זרעים המליצו לומר כל חותמי ברכות עד"ז.

ח עוד סוד אחר ראיתי לגלות לך בנדון זה, והוא, אשר כבר זכרתי קצת ממנו למעלה, כי בבבלי מגילה ז' אמרו ששלחה אסתר לחכמים היינו אנשי כה"ג, שיכתבו מגילת אסתר והשיבו תחילה, הלא כתבתי לך שלשים ולא רבעים, עד שמצאו כתוב זאת זכרון וכו' והנה בכוונת שלשים ולא רבעים פירש רש"י כי שלשה פעמים נזכר מעשה עמלק, ומהרש"א פי' תורה נביאים וכתובים וכבר כתבתי למעלה פירוש נכון בשם מהרכ"ק. אכן לדעתי יש עוד רמז נפלא, והוא כי אם תעיין ב"ב י"ד, וט"ו. תמצא שיחסו כתיבת הספרים בדרך זה, למשה שלשה ספרים, תורה ופרשת בלעם ואיוב. יהושע כתב ספרו וח' פסוקים שבתורה. שמואל כתב ספרו ושופטים ורות. דוד כתב תהלים. ירמיה כתב ספרו וספר מלכים וקינות. חזקיה וסיעתו כתבו **ימש"ק** ישעיה, **מ**שלי **ש**יר השירים **ק**והלת. ואנשי כנה"ג כתבו ק"נ"ד"ג כמבואר למעלה. וראוי להבין מדוע יחסו לכל אחד לא יותר משלשה ספרים ורק אצל חזקיה וסיעתו נוסף קוהלת, ובאנשי כה"ג נוסף מגילת אסתר על השלשה? טעם הדבר נראה כי הכתיבה והפרסום היה קשה מאוד לאכנה"ג, מפני שרצו שלא ילמדו ב"י רק תורת משה, וכאשר אמרו נדרים כ"ב ע"ב אלמלא לא חטאו ישראל לא ניתן להם רק חמשה חומשי תורה וספר יהושע לבד, וא"כ כתיבת ספרים הוא סימן חטא, להורות שלא די להם לישראל במה שלותה תורה אלא צריכים לספות עליהם כתורה, וכן כל תקנות וגזרות שהוצרכו להוסיף, דרך פירוש או סייג לתורה, היה תמיד קשה בעיני חכמים אמיתים, יען יראו לנפשם פן יחטאו כנגד התורה שאמרה לא תוסיפו ולא תגרעו, כי במה שמוסיפים ספרים נראה מגרעת לתורת ד', ובכלל בידינו כי תורה שנתנה מאת ד' צריכה להיות שלמה בלי תוספות וגירעון, אשר על כן

*) דרך הראשונים היה בכל מקום ספק לפתוח ספר ולעיין, במקום שיפול פסוק מכוון להתיר הספק ברמז, או לשאול לתינוק בפסוק, ואפשר שמטעם זה לא כתבו שום שם במגילה מפני שעדיין היה לבם נוקף לכתוב.

באמת נלמערו הרבה על הכתוב אלה המלות שאין נביא ראוי לאדם. — ונודע מפי חז״ל עבודה זרה ל״ו ע״א שכל ב״ד שהתיר שלשה דברים נקרא ב״ד שריא דרך גנאי, כמו שקראו את יוסי בן יועזר יוסי שריא שם ובעדיות פ״ח מ״ד. לפיכך כשמרו מאוד ליתן לראשונים לכתוב יותר מג׳ ספרים, וסמכו בזה על הכתוב הלא כתבתי לך שלישים. והנה מגילת אסתר כתבו אחר שכבר כתבו ג׳ ספרים יחזקאל תרי עשר ודניאל, לפיכך נבוכו בזה הרבה לכתוב עוד ספר רביעי וזה שלישים ולא רבעים בצירוף הפירוש שכתבתי לעיל שהשלישים מורים על רוח התורה ורוח נבואה ורוח הקודש.

תבין בזה מדוע יחסו שם כתיבת עזרא לעזרא הסופר, והלא גם הוא היה בכלל אנשי כנה״ג? אבל הטעם מפני שרצו שלא להטעות על החבורה חיבורים נוספים לפיכך עשו לעזרא מדור בפ״ע. ויחסו לחזקיה וסיעתו ארבעה ספרים, כי מפני שהיה הוא עם כל סיעתו אין קפידא אם המספר יותר על שלשה. ומה שהקשה רש״י שם בב״ב למה לא כתב יחזקאל עצמו ספרו, יש כמו כן לשאול על ישעיה כן, עיין תוס׳ שם? אבל לדעתי בודאי כל נביא כתב ספרו אבל לא פרסמו ברבים ובאו אחרונים ופרסמוס וזה נקרא כ ת י ב ה, כלומר להודיע ברבים ועיין להלן.

מאחר כל הדברים האלה נוכל להחליט כי אנשי כה״ג תקנו את דורם בשלשה מיני תקנות, כנגד תורה עבודה וגמ״ח, הם תקנו דרכי הלימוד בקריאת התורה מזמן לזמן, ובכל שבוע ושבוע וגם בב׳ וה׳ כתקנת עזרא ב״ק פ״ב ע״א והם תקנו זמני קריאת המגילה מגילה ב׳.

הם תקנו עניני ברכות ותפלה, ונקראו גם עבור זה „גדולה" מפני שהרשו לומר כאשר אמר משה האל הגדול הגבור והנורא, כי הן הן גבורותיו והן הן נוראותיו יומא ס״ע וסנהדרין ס״ד ע״ב עיין למעלה. הם ספרו כל אותיות שבתורה ונקראו עבור זה סופרים קידושין דף ל׳. וכן ספרו ומנו לעשות סימנים להקל על הזכרון דרכי תורה שבע״פ, כמו ארבעה אבות נזיקין, ארבעה ראשי שנים הם, יציאות השבת שתים שהן ד׳, שבועות שתים שהם ארבע, מראות נגעים ב׳ שהם ד׳, וכדומה כל המינוים כאלה מדורו של סופרים נודעים לנו, וכאשר אמר ר׳ אשי מסדר תלמוד בבלי סנהדרין ק״ד: שמנו ג׳ מלכים וד׳ הדיוטות שאין להם חלק לעוה״ב מי מנאן? אמר ר״א אנשי כנה״ג מנאן. הם תקנו גבולות וגדרים תחומים ומוקצה לשבת, ובכלל כל זה בגזרת שמירת שבת כלל ג׳ שלמעלה, ובכלל זה תיקון כל המועדות, ויחסו משנה זו של מוקצה לימי נחמיה ב״ח, שבת קכ״ג, וכל אלה נכללו בשם תיקון עמוד התורה. ועוד תקנו גדרי עריות לסדר נשים וכי אין קידושין לגוי, ובשעה שהפרישו נשים נכריות והנולד מהם כאמר עזרא י׳ ג׳ וכתורה יעשה, ועל זה הקשו רבים והלא הלכה בידינו עמוני ולא עמונית? ונראה שלא היו הנשים ההן, נוהגות מנהג יהודית ולא נתגיירו, ואף לפי מה שקים לן, בגיותן אין להם חיתון, ולא צריך לאו דלא תתחתן, וזנות בנכרי גזרת בית דין של חשמנאים היא ולא מדין תורה? ואיך עשו כתורה? נראה לי כי מפני שרבים נהגו ליקח נשים נכריות נעשה הדבר כפרהסיא, וכל פרהסיא דין תורה קנאין פוגעין, וכן

ומבואר בלחם משנה ה' מלכים פ' ח' ה"ג שהצריכה התורה להתיר יפת תאר, כי כל הנושא אשה דרך אישות הוי כפרהסיא, ועוד כי אם כה ינהגו רוב ישראל וממילא כל בניהם לא יתיחסו על שם אבותם, כי הנולד מן הנכרית נידון כנכרי, ונתיחס לאמו הנכרית, קידושין ס"ו: וא"כ בטלה מצות התורה פרו ורבו לקיים זרע המיוחס לישראל ולכן כתורה עשו להפריש הנשים מן הגוים מישראל.

ודע כי לדעתי אפשר לומר כי בעבור זה נצטערו אנשי כנה"ג כל הצער לכתוב מגילת אסתר, מפני שנראה מזה סתירה לדבריהם כי אסתר בת יהודים נישאת לנכרי, ואם יפרסמו דבר זה לנצח, יסברו העולם כי מצוה היא להתחתן עם הגוים, כי השם הביא נס על ידי חיתון כזה, ולכן מקרא מגילה היה קשה בעיניהם מאוד, ויתכן שבעבור זה נשמרו מלהזכיר שם שמים במגילה, ועיין שערי תשובה סי' ר"א שנדחק בזה. ויתישב ג"כ התמיהה למה אמרו שמואל ור' יהושע מגילה ז' דמגילת אסתר ניתנה לקרות ולא נתנה לכתוב, וכן מפורש יומא כ"ט ע"א, ואיך אפשר זה כי דבר מותר לקרות ברבים לא יהא מותר לכתוב? ומהרצ"ק כ"ח ה' 77 נדחק מאוד בזה, אבל לדעתי הכוונה שאין מצוה לכתוב מגילת אסתר לכל יחיד, כמו שחובה לכתוב ס"ת ללמוד לכל יחיד ויחיד, אבל מגילת אסתר אין מצוה בכתיבה לכל יחיד, כדי שלא ילמוד לו היתר חיתון הנ"ל ורק הקריאה במקום רבים מותר, דרבים ידעו ליישב הדבר על דרך המועיל. —

ועיין שערי צדק הנ"ל סי' ר"ד תשובה לרב האי גאון, דמה שאמרו במגילה מגילת אסתר צריכה שרטוט כאמתה של תורה ומדכתיב דברי שלום ואמת, הכוונה כי בתורה נמצא דברי נשים כגון בנות צלפחד, ומזה שגם דברי נשים ושתי ואסתר צריכים שרטוט כדברי תורה. ומבואר מזה שהיה קלות השם תקלה לנשים בדבר. אפס עוד יש להתבונן במה שאמרו בירושלמי מגילה פ"א ה"ה על מה דשלחו אסתר לחכמים, כתבוני לדורות שנצטערו על הדבר עד שמצאו אותה המגילה כתובה, בתורה ונביאים וכתובים, ולמדו זאת ממה שנאמר כתוב זאת זכרון בספר, ובבבלי ז' אמרו בספר זה המגילה וזה בכלל משמע כפירוש רש"י שהבאתי למעלה, שמלת שלשים קאי על מלחמות עמלק וכן משמע במדרש רות שהבאתי למעלה אות ז', ועוד אמרו בירושלמי שם שהמגילה היא הלכה למשה מסיני? לדעתי המכוון בזה שידעו חכמים שכבר נהגו לכתוב ספרים, שהרי כתיב כתוב זאת זכרון בספר ופי' הראב"ע בספר מלחמות ד' או באחר ספר שהיה אז ונאבד, כאשר אין לנו ספר הישר ומדרש עדו ודברי הימים למלכי ישראל וספר שלמה, ואם כן יתכן שכוונו להתגלל בפרסום מגילת אסתר להורות יען שהיה ספר בימי משה שנכתב בו ענין עמלק, ראוי א"כ לעשות ספר אחר תמור זה שנאבד, ואין פשע עוד להרבות ספרים כאלה שהיו כבר, וזה ג"כ המכוון במה שאמרו מגילה זו הלכה למשה מסיני. — ועוד נראה שבאמת היו ספרים הרבה מאוד גם בימי אנכה"ג, והשלמים האלה בקשו למעט מספר הספרים לבל יבלבלו מחשבות הלומד, וצרפו ובררו הכל לבחור בטוב ולמאוס ברע המזיק למוח, וכאשר אמר

קוהלת ויותר בכי הזהר מעשות ספרים הרבה, ודניאל אמר בינותי בספרים שחשבו שבעים שנה וירמיהו ע' ב'. וכאשר למלמו מספר הספרים דרך שלשים ולא רבעים בקשו לעשות סימן לזה שכבוד ד' הסתר דבר, ואין לעשות דברי תורה חבילות חבילות, לפיכך בחרו בקושי לכתוב בסוף מגילת אסתר להורות, שמעתה הסתר חובה ושמכו הכתיבה על הלכה למשה מסיני, שכשם שהלכות לא נכתבו בספר לכל יחיד, רק נמסרו לחכמים להודיעם ברבים, כן מגילת אסתר.

י ודע כי פשט הכתוב הלא כתבתי לך שלשים במועצות ודעת משלי כ"ב כ' פירש חכם אחד על שלשים אזהרות שנכתבו משם עד פ' כ"ה, והוא דוחק כי אין החשבון מכוון למעיין, אבל לי נראה שהמכוון למה שאמר שם למעלה עושק דל להרבות לו נותן לעשיר אך למחסור, על זה אמר הלא כתבתי לך שלשים אל תגזול דל כי דל הוא ואל תדכא עני בשער ג' פעמים לשון דל להזהיר בשילום החטא ע"ד על שלשה פשעי ישראל.. על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים, עמוס ב', כי עושק דלים גורם מטר סוחף ואין לחם ומאבד העולם, משלי כ"ח.

יא עוד ראיתי להעריך לפניך דבר אחד אשר יהיה לנו לעינים בכל דרכי הביקור, והוא כי ענין המחלוקה בביאור הכתובים אם על דרך הפשוט כמו שעושים הצדוקים, או על דרך המקובל כמו שעושים הפרושים, הוא ענין ישן ונושן מאוד וגם בטרם יצאו הצדוקים בשם זה, כבר היתה כזאת בישראל, אלא שנשתנה שמם מדור לדור ומזמן לזמן, וכמו שמצדוקים הראשונים נולדו הקראים, כן הצדוקים הראשונים יצאו ממחלוקה הקודמת להם שנהגו ככה בפירוש הכתובים, כי המחלוקת בישראל הוא ישנה, והיא באה לעולם עם התורה בשוה, יען כי קרח ועדתו היו ראשי המחלקים כאשר משה וסיעתו ראש המקבלים. ושורש זה מבואר בנביאים וכתובים כי הרבה חקרו בתורה. ועיין מדרש אסתר פ"א עתניאל ראש למחלקים.

דברי הנביא ישעיה כ"ח יבוארו בזה על נכון, שם ידבר הנביא דברים סתומים וזה תארם: את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה גמולי מחלב עתיקי משדים? כי צו לצו צו לצו, קו לקו קו לקו, זעיר שם זעיר שם, כי בלעגי שפה ובלשון אחרת ידבר אל העם הזה, אשר אמר אליהם זאת המנוחה הניחו לעיף וזאת המרגעה ולא אבו שמוע! והיה להם דבר ד' צו לצו צו לצו, קו לקו קו לקו, זעיר שם זעיר שם, למען ילכו וכשלו אחור ונשברו ונוקשו ונלכדו — לכן שמעו דבר ד' אנשי לצון מושלי את העם הזה בירושלים.

המפרשים נלאו לפרש כתובים אלה, אבל אם נעמוד על דעתנו שהנביא היה לו לעינים מעמד היהודים כאשר היה תמיד נחלק לשני מיני תופשי תורה, על דרך הפרושים שנקראו תלמידיו של משה יומא ד', ועל דרך הצדוקים שלחקו ולעגו הרבה על דרשות המקבלים, וחקירותם והשתדלותם, להבר הקשת שכלם אל פשטות המקרא, באופן שדת אל כפול ומכופל נעשה ענפים וגדרים וגבולים ושיעורים. והנביא יאמר א"כ ללצים על

דרך זה: את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה — דעה ושמועה הנה מלות סגוליות על ענייני תורה שבע"פ כי לשון שמועה מורה על הקבלה מראשונים, ולשון דעה על הדרשה מעצמו, (פערלעפטיגען אונד ספאָנטאַ־ניטאֶט) כמו שנמצא לרוב בירושלמי „מן דעה אמר פלוני" כלומר מדעת עצמו, או „מן אולפן ושמועה" מדעת ראשונים — ולפיכך צועק הנביא: את מי נוכל ללמד דעה מעצמו ושמועה מאחרים, אם היהודים הפוקרים מעתיקים עצמם ומחלב אמם מליכק משדי התורה והקבלה, שהוא האם האמיתית שנקראת בתלמוד אם למקרא או אם למסורות? ואמר בטעם הדבר כי יחשבו הקלים לימוד תורה כזה, כמו צו לצו קו לקו, כלומר תוספה וריבוי למצות התורה, ונודע כי קלים כאלה בוחרים באיש המדבר בלשון אחרת בלעגי שפה, יותר מבאיש ירא אלהים ומדבר כלשון עמו בצחות, ע"כ הוסיף ואמר כי בלעגי שפה ולשון אחרת, ידבר אל העם הזה, כלומר אפילו המדבר מדבר בלשון מקולקל ולעג הרבה, טוב יותר לשמוע לשון אחרת מלשון עברי. ואשר אומר להם כי המנוחה היא מה שמניחים מרגוע לעיף, ולכן אסור להלעיג על סדר לימוד המקבלים, לבל יעלבו ולא ימצאו מרגוע — לא אבו שמוע. כי כן דרך מלעיגים על החכמים מאז שמבקשים שיעשו אחרים כמוהם, ולא יאמרו לנפשם כשם שאני רוצה בשלי כך אחרים רוצים בשלהם ומה דסני לך לחברך לא תעביד. —

וכן להפך הוכיח הנביא ישעיה אותם אנשים הפרושים שמפריזין על המדה, לכוף כאגמון ראשם ולהרבות בצומות, ק' כ"ו, ולאותם שניגשים לפני ד' במלים ולבם רחוק ממנו, אמר יען כי נגש העם הזה בשפתיו ולבם רחוק ממני, לכן הנני יוסיף להפליא את העם הזה, ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבוניו תסתתר, שם כ"ט. ואיזה יחוס והתנגדות יש לאבדון חכמים אל הרחקת הלב ופטפוטי מלים בעת התפילה? מפני שעל הרוב אותם פרושים שמעמיקים עצה בדרכי מצוה, לעשות קו לקו, אינם מדקדקים, להשגיח על המון בני אדם, לדבר צחות ולעשות סדרים בתפילה כנודע, לפיכך רגז ושחק הנביא כי אותם הנוהגים בפטפוטי מלי כפיוטים, ושמוני דיבורים, בלא כוונת הלב יתבטלו, על ידי אבדון חכמיהם. ועיין איוב כ"ח הן יראת ד' היא חכמה וסר מרע בינה כלומר להעמיק במצוה ופירושי הלכות לתכלית יראת ד' היא באמת חכמת התורה, והבינה ממנה לידע ממה ישמרו בני אדם, ואיזה דרך לעקל או לעקלקלות. וכן פסוקים כאלו לרוב כאמרו בתמניא אפי על הפלגת לימוד ובינת התורה: גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך וכדומה. וכן אם תחפשנה כמטמונים אז תבין יראת ד' (משלי) מורה על חובת התבוננות בתורה מאז.

באופן שהדבר אלי ברור, כי מנהג צדוקים ומנהגי פרושים, מאז דבר משה אל קהל ישראל נולדו, כי כן הוא מטבע הענין, וגם אצל הגוים עכו"ס, יש הפרש זה ישן נושן על דרך הטומאה מה שהוא אצלנו על דרך הקדושה והטהרה; כי כל עובדי עכו"ס הצניעו עצה בעיקרי עבודתם, יחקרו בם למדי, להוציא חדשות בכל יום למצאות תאות יצרי לבם לעבודה זרה, ולעומתם חקרו הפרושים מבית ישראל, כבטל דעת עכו"ס ולבער

כל שורש שמץ ע"ז מלב ב"י. אשר ע"כ הוצרכו לחקירות כאלו לברר וללבן אוכל מתוך הפסולת לעשות כמתוקנים שבהם ולסור משאינם מתוקנים, סנהדרין ל"ח א'. ולעומת מה שנהגו חוקרי העמים בחכמי יון ופרס, בדרך הפשוט, כן היו הצדוקים בישראל רודפים דרך סלולה בלי מעקשים ובלבולים כלל. אבל לא יתכן דרך זה להשיג קדושה אמיתית כאמרם ז"ל אני חכמה שכנתי ערמה בערמימיות של לב, ומוטב על החכם לבחור בטוב בהשתדלותו, לבוא על היסוד בה, ואף כי באמת רבו כמו רבו חסרונות הפרושים וכאשר חשבו חז"ל בשבעה מיני פרושים רק פרוש אחד טוב ומועיל והוא הפרוש מאהבה, יען כי רק במין עבודה לד' אפשר מאוד החנופה ותעלומות יצרי לב, להמיר טוב ברע, ולא על חנם הקפיד שמאי הזקן ואחריו ר' גמליאל שלא להכניס לבית המדרש רק מי שתוכו כברו (אבות דר"נ ספ"ב וברכות כ"ח ע"א); מ"מ יען כי דרך הצדוקים הוא הדרך הפשוט מאז ומניע לב ישראל מאביהם שבשמים (עיין ערך אין מקרא יוצא מידי פשוטו) לפיכך הוכרחו חכמי אמת לבחור בדרך העקוש הזה ולסמוך על מה שאמרו ודילוגו עלי אהבה. כי כן יתחלפו הזמנים מדור לדור, אם מדת הפרושים גדושה, ורבה החנופה וקלקול העיון, אז באים הצדוקים בתורת הפשט ונוצחים, ואם נלאה העולם לשאת משא צדוקים, יען כי הקלות באה לרגלם; אז חוזרים למעגלי הפרושים ואומרים טוב לי לעבוד את ד' באופן מבולבל מליפול ברשת הכפירה ח"ו וד"ל. וכבר אמר זאת חכם יוני קדמון העראקליטאָס כי גם בענין יראת שמים גלגל חוזר בעולם כמו בענייני טבעים מטוב לרע ומרע לטוב ויבואר במ"א.

יב עתה אנסה לחזור אל הראשונות ולחקור לרגל המלאכה הזאת על זמן אכה"ג, כי המבוכה גדלה עד למאוד בחשבון שנות מלכי פרס אשר תחת דגלם עלו עזרא ונחמיה עם הגולה, וקודם להם זרובבל עם יהושע בן יוצדק. ואמרו חז"ל ע"ז ט' כי ל"ד שנים מלכו הפרסיים על ישראל ולכל היותר לפי המדרשים נ"ב שנים, וכל סופרי עמים הגדילו את החשבון, ונודע כי ארבע עשר מלכים מלכו מעת כורש ראשון אשר נתן רשות לישראל לעלות עד דריוש האחרון, שנפל ביד אלכסנדר מוקדון, ולא פחות מק"ע שנים עמדה מלכות פרס, ואיך א"כ אמרו חז"ל דבית שני עמד ת"ך שנים, ארבעים תחת פרס ק"פ תחת היונים, ומשם ואילך באו החשמונאים והורדוס. ולפי חשבון זה גם לשנות היצירה יפחתו ערך שתי מאות שנה, והרבה דיבר על זה רבינו עזריה מן האדומים בספרו מ"ע פ' ל"ח והוכיח מן הכתובים בספרי עזרא ונחמיה שבהכרח שנות מלכי פרס מרובות, כי בנחמיה י"ג מבואר שארתחשסתא נשאר מלך עד נחמיה ל"ב שנים וכמה שנים נוספות שלא הוצרך נחמיה להזכיר, ועוד שם פ' ל"ו ול"ז האריך להוכיח, כי נחמיה חושב ששה כהנים גדולים אב ובנו שכיהנו מימי כורש עד סוף ימי נחמיה: ישוע בן יוצדק, יויקים בנו, אלישיב בנו, יוידע בנו, יונתן או יוחנן בנו, ידוע בנו. נחמיה שם. וכמו כן התפלא על מה שחשבו בסדר עולם פ' ל' וב"ר פ' מ"ד שלשה או ד' מלכי פרס,

כורש, דריוש, ארתחשסתא, ואחשורוש, ואנו ידענו שהרבה יותר היו. — ובפ' ל"ב הביא בשם פילון היהודי ישוע כיהן כ"ו שנה עד עשרים לדריוש (היסטאספס) יויקים בנו כיהן מ"ח שנה עד שנת י"ב לאחשורוש הוא ארתחשסתא הגדול, אשר בימיו היה הנס אסתר, אלישיב בנו כיהן כ"א שנה עד שנת ל"ג לאחשורוש, והוא אשר נתעורר תחילה לבנות שער הצאן, עזרא ב' ג'. יוידע כיהן כ"ג שנה, וכן יונתן או יוחנן בנו כ"ג, והכהן הגדול האחרון היה ידוע תחת הפרסים כהן עשר שנים, באופן שאלו ששה כהנים גדולים כיהנו במשך כ"ו, מ"ח, כ"א, כ"ג, כ"ג, י', מאה ושמונים ואחת שנה? —

להוציא אותנו מן המבוכה אמר החכם הנפלא מהרנ"ק כרם חמד ה"ה לד 58 — 65 לחלק הרשיונות שנמצאות על החשבון בעזרא ונחמיה לחמש בכתוב, ולכוונו עם חשבון מלכי פרס לפי שיטת חכמי עמים, באופן שרשיונה הראשונה כוללת בסיפורה מן שנת אחת לכורש שנתן רשות לבנות עד שנת שתים לדריוש, אשר בנתים נפסק הבנין, מחמת מלשינות הכותים משך עשרים ושתים שנה. וזה מסופר מראש ספר עזרא עד ד' כ"ד. רשיונה שניה מחידוש המלאכה בשנת שתים לדריוש עד שנת שש נגמר הבנין מנועם שלשה מלכים כורש דריוש ארתחשסתא כמבואר עזרא ו' ע"ו. והיה תחילת הבנין ע"י ישוע וזרובבל סמוך לחג הסוכות כמבואר עזרא ג' ויחוגו ישראל העולים החג ההוא בשמחה. ואחר ההפסק טוב נבנה ונגמר שנית בשנת שש לדריוש והי' זה בחודש אדר ויחוגו חג הפסח כהלכתו בניסן, ומשש לדריוש הוא גמר הבנין עד עליית עזרא בשנת ז' לארתחשסתא עברו כ"ד שנה.

רשיונה שלישית היא עזרא ז' עליית עזרא בימי ארתחשסתא בן בנו של ארתחשסתא *) הראשון שנרשם שם יחוס עזרא ועלותו עם הרבה גולים ותקנותיו, אחר שעברו משש לדריוש עד שנת שבע לארתחשסתא בן בנו, משך כ"ד שנה עלתה הרשיונה עלמה לעזרא שנה אחת. ובינה לרשיונה הרביעית של נחמיה עברו י"ב שנה. וזמן פרק זה עיין נחמי' ה' י"ד, י"ג, משנת עשרים לארתחשסתא עד שנת מותו כ"ג שנה; ס"ה עולה מראשית עלות הגולה עד אחר עזרא ונחמיה מאה ושש עשרה שנה, ובתוך זמן זה שמשו ג' כהנים גדולים ישוע, יויקים, אלישיב. פרק זמן רשיונה החמישית, הוא מן מות ארתחשסתא עד ביטול מלכות פרס ע"י אלכסנדר משך נ"ה שנה, ובמשך זה שימשו ג' כהנים גדולים יוידע יוחנן ידוע. — ואמר עוד שם לד 60 סי' ב' שבזכרון היחש של דוד דה"י א' ג' פ' י"ט — כ"ד נמשכה בזרע זרובבל מנהיג הראשון שעלה עם יהושע הכהן ברשיון כורש, שלשלת של שבעה דורות, ונזכר באמצע חטוש אשר היה בתוך

---

*) לדעתי מה שחשבו חכמי ישראל רק ג' מלכי פרס כורש דריוש ארתחשסתא ולכל היותר עוד אחשורוש הוא מפני שבשלשה שמות אלו נהוגים ברוב מלכי פרס, שני כורש, ג' דריוש, ג' ארתחשסתא, ב' קסרקסעס שנקראו בכתוב ג"כ ארתחשסתא, וכמו שלא דקדקו בגמרא בשני רשב"ג שני ר' ישמעאל בן אלישע כן במלכים. — ואחשורוש נראה שהוא דריוש היסטאספיס בהומלך ע"י תחבולות עבדו אעבארעס דומה לאחשורוש. עיין הקדמה למגילת אסתר. —

הבאים עם עזרא (עזרא ח׳ א׳) באופן שנמשכו ז׳ דורות אלו של דוד עד ביטול ממלכת פרס ואז החלו הכהנים גדולים למלוך לבד בלא זרע דוד.

דעת מהרכ"ק לפי זה, כי בימי אלישיב כה"ג בא נחמיה לירושלים ותקן אז תקנותיו ובנו של אלישיב הוא יוידע, שימש בכהונה אחר עזרא ונחמיה, ואז החלו דורות של כנסת הגדולה שמונה דורות, מאלישיב עד ידוע ארבע, ומשם עד ערך ק"כ ליונים ג"כ ארבע דורות — ואם תשאל הלא מבואר נחמיה י"ב י׳ שלשלת ששה כהנים גדולים עד ידוע בימי נחמיה, וא"כ חי נחמיה בימי ידוע? תענה ותאמר שאינו מוכרח שכתב זאת נחמיה, רק רשימה מאוחרת מן ידוע הוא, כי נחמיה לא ראה רק את אלישיב. וכן מה שכתוב שם, הלוים בימי אלישיב יוידע יוחנן וידוע כתובים ראשי אבות על מלכות דריוש הפרסי הוא לדעתו דריוש האחרון שנפל בידי אלכסנדר, והוא הוספה מאת ידוע שחתם הספר, שכמו שאמרו ב"ב י"ד יהושע כתב ספרו וחתמו אלעזר, כן אפשר לומר שידוע חתם ספר נחמיה, וכלל העולה מזה שמלכות פרס נמשך ר"ח שנה עד ידוע. — אבל ראה השמנאים ב׳ א׳ ל׳: ויחל יונתן ויען נחמיה? ועוד קשה על סברה זו מה שאמר נחמיה י"ג כ"ט: ומבני יוידע בן אלישיב הכהן הגדול חתן לסנבלט החורני ואבריחהו מעלי זכרה להם אלהי על גאלי הכהונה וברית הכהונה וכו׳ ובודאי הכוונה על אחי ידוע מנשה חתן סנבלט המסופר ביוסיפון קורות י"א ז׳, וא"כ בהכרח ראה נחמיה את ידוע ומנשה, וקודם לזה סופר מזה שעשה אלישיב כה"ג לשכה לטוביה העמוני שלא ברצון נחמיה וישלך נחמיה את כלי טוביה מבית אלהים; וכן בעזרא י׳ ו׳ מבואר שעזרא הלך אל לשכת יוחנן בן אלישיב וילך שם, לחם לא אכל ומים לא שתה כי מתאבל על מעל הגולה שלקחו נשים נכריות, ומבואר שם פסוק י"ח וימצא מבני הכהנים אשר הושיבו נשים נכריות, מבני ישוע בן יוצדק, א"כ לא הלך אל לשכת יוחנן בן אלישיב רק מפני הנער למחות בו, על דבר הרשעה ההיא; וכן מובא בנחמיה ב׳ ופרשה ו׳ כמה פעמים מסנבלט החורוני אשר היה לאבן נגף לנחמיה, ואם הוא חי בימי נחמיה למה לא יהיה גם חתנו מנשה ואחיו ידוע חיים בימיו, אם לא נאמר שידוע חותם ספרי עזרא ונחמיה כתב שמות הכהנים בימיו? ואפשר אני אחזה לי כי חז"ל כוונו במה שאמרו הבית עמד בפני מלכות פרס ל"ד שנים על דרך זה, כי כפי המסופר ביוסיפון שם (ולא נזכר בכתוב) הרג יוחנן בן אלישיב את אחיו ישוע במקדש ד׳, מפני שפחת עבר הנהר (באַגאָזעס) הבטיחהו שיתן לו הכהונה גדולה; ואז אחר שנהרג ישוע, עשה מעשה זה רושם לרעה; כי מעת ההיא נפלו היהודים לשיעבוד פרסיים, כי קנס קנסו על היהודים לתת מכל קרבן חמשים דרכמונים ויוסף קרא זאת בפירוש שיעבוד פרסיים, כאלו לפני זה לא היה שיעבוד כלל, רק בחירות נפשם הקריבו ישראל קרבנותיהם, לפיכך הדעת נוטה לומר שמעת ההיא חשבו ל"ד שנה עד ביטול מלכות פרס כי בעת ההיא גלה אָכוס מלך פרס הרבה מישראל למצרים ושאר מקומות, אפשר מחמת מעשה יוחנן הנ"ל, ע׳ יאָסט ח"ב ל׳ 254, בשנת

350 = ל"ד קודם ליונים וכן עולין שנות יוחנן וידוע קרוב לל"ד שנה.

גם מה שאמר מהרכ"ק שהברייתא שאמרה שאלכסנדר ביטל את מקדש הכותים בהר גריזים, יומא ס"ט א' ומגילת תענית פ"ט, מופרכת ממה שאמר יוסף הכהן ההפך שאלכסנדר נתן רשות למנשה לבנות? יתכן כי הדין עם חכמי ישראל יען אלכסנדר חזר והגלה הכותים משומרון וחרה אפו מאוד עליהם, עיין יאסט שם לד 261.

יג על כל פנים יצא לנו מכל מה שכתבנו עד כה שעיקר שם כנסת הגדולה הוא מונח על כנסת כל ישראל ששלחו שלוחיהם לירושלים, והיו כולם באגודה אחת מנחמיה ואילך, כי כמו שקראו במדרש אסתר פ"ו קבוצת כל ישראל עבור פילגש בגבעה שנאמר ויאספו כל ישראל כאיש אחד אנשי כ נ ס ת ה ג ד ו ל ה, כן בזמן שוב הגולה ע"י עזרא ונחמיה ששלחו כל ישראל בלי פירוד **אנשים** מסולאים להתיעץ ולהתקין כל המצוות באומה גם לקבל ספרי קודש במספרם כמשפטם, אשר עבור זה נקראו לדעתי ספרי נביאים וכתובים בתלמוד דברי קבלה, כלומר שקבלו עליהם כל ישראל, הספרים הנוספים על התורה ע"פ הסכמת אנשי כנסת הגדולה היא **הקהילה הגדולה** הנזכרת נחמיה ה' ז', א' י"ד, ויען כי מעת שנחלקה מלכות יון לכמה ממלכות נתפרדה החבילה של כל ישראל לפי ארצותם, לכן נקראת הכנסיה ביומי שמעון הצדיק **שיורי** כנ"ה פליטת סופרים. —

יד התכלית העיקרי שאליו שמו אז כל ישראל עיניהם הוא להפיץ מעיינות התורה חוצה כאשר באמת אמרו אנשי כה"ג מגמתם זה, במאמר קצר על **פי שלשה דברים**, הוו מתונים בדין **והעמידו תלמידים הרבה** ועשו סייג לתורה. עיין ע' אנטיגנוס מבורר היטב.

מטעם זה אמרו פסחים נ' ע"ב: כ"ד תעניות ישבו אנשי כה"ג על כותבי ספרים תו"מ שלא יתעשרו, שאלמלא יתעשרו אין כותבין, כלומר מפני שאז כתבו הרבה ספרים לכל יחיד ויחיד, שילמוד מה שיוכל, ומילא הוצרכו אל סופרים הרבה וזה המכוון בדור של סופרים וכמה פעמים נמצא בעזרא ונחמיה מן תקנות שגזרו על תשובת ישראל על התורה ועבודה, וזה שתקנו להתפלל על פליטת ס ו פ ר י ם בברכת על הצדיקים.

טו יתכן מאוד שגם אז כתבו לחכמים לתכלית העיון סדרי תורה שבע"פ אבל לא כתבו את תורה שבע"פ להמון ולכל יחיד, כי אם לראשים ומבינים לעיין בהלכות, כי כן תמצא לרב האי גאון שערי צדק סי' ה' שמימות משה ואילך עד הלל היו ת"ר סדרי משנה, ושם סי' קפ"ז שמימי הלל ואילך קצרו ולא היו רק ששה סדרי משנה, שנגנזו לשימוש חכמים בלבד ע"ש. וזה שנמצא בתלמוד דברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבם המכוונה לדעתי, לכותבם דרך פרסום לכל יחיד ויחיד, כאשר הוכחתי למעלה שבהכרח כתבו ישעיה ויחזקאל נבואתם לעצמם, ואפילו הכי אמרו שחזקיה כתב ישעיה ואנשי כה"ג ספר יחזקאל, ולמה מפני שהנביאים הנה לא כתבו רק לעצמם, והאחרונים כתבו לכל יחיד ויחיד ופרסמו הספרים. ועוד ראיה לזה ממה שמבואר תענית כ"ח א' שאין היחיד רשאי לקרוא דברים שבכתב דוקא בציבור בעל פה אבל ביחידות מותר, א"כ דן מכה

שאיסור לכתוב תורה שבע"פ הוא ג"כ רק לציבור ברבים.

ועוד אלו היו כל חכמים לומדים בע"פ ששה סדרי משנה מאי רבותא של ר' מאיר שידע לכתוב את המגילה בע"פ? (מגילה י"ח ע"ב) אלא ברור שמעולם לא נשמרו מלכתוב הלכות ודינין לחכמים לעצמם ויבואר ע' כתב ברחבה. ומפני שהיו סברות רבות מאוד בתורה שבע"פ קראוה ת"ר סדרי משנה.

טז אחר כל זה נשיים במה שהתחלנו לבאר ביאור יפה על הכתוב משלי כ"ב כ', הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת, להודיעך קשט אמרי אמת, להשיב אמרים אמת לשולחיך, ונלאו כל המפרשים לבאר מלת שלשים ומה זה לשולחיך? אבל לדעתי הכוונה על דרך שנהגו באנשי כנסיות גדולות מאז, לשלוח שלוחים מכל עיר, והמשולח כתב הדברים והסופרים שקיבל לעירו, באגרת, ואחר אשר הוחזק המשולח בשלשה אגרות שכתב באמונה לקח פרנסתו מן האוצר, ירושלמי סוף סוטה עד תלת איגרין. וא"כ ובצירוף שנכתבו אז ג' מיני ספרים ומספר השלשה היה המשובח והמחזיק ככל ישראל בברכה המשולשת, לפיכך אומר הכתוב כתבתי לך שלשים להורות על כתיבה המוחזקת בשלשה לשולחיך המה המשולחים. — מטעם כל זה אמרו בב"ר פ' ל"ד שבדורו של אנשי כה"ג, וכן בדורו של חזקיהו, שהשתדל לקבץ יהודה וישראל יחד, לא נראה הקשת כלומר יען הקשת מורה על חילוק הרצות, חלקה אחת תמטר וחלקה אחת לא תמטר כנודע, אבל בשעה שכל ישראל נקבצו לאסיפה אחת כאיש אחד אין כאן קשת. דוק ותשכח כי נכון הוא. (ועיין ע' אוצר).

אנתיות.

א בילקוט ירמיהו רמז שט"ו, אמר משה לפני הקב"ה: רבש"ע מכל שבעים אומות אינתיואות שיש לך, אי אתה מצוה אלא על ישראל? אמר לו מפני שהם דבוקים בי שנאמר כאשר ידבק האיזור אל מתני איש, כן הדבקתי אלי בית ישראל. שם אינתיות לא מצאתי בספרי המעריכין? ונראה לי שהמכוון לשם יוני enteos גאָטטפאָללן(ευ θεος') גאָטטעהגליך, לפי שכל אדם נברא בצלם אלהים, אם כן כל אומות יש להן משפט וזכות שילוה עליהן הבורא וכל נפש להביאה לחיי עד? והתשובה היתה כי עם ישראל קדושו יש לו מעלה זו שנדבקו בו יתברך כאיזור או כאפוקריסין לדעת עיר דוד επικορσιον קאָפפשמוק, או כמעפורת (טוייער) או כפורפורא ע"ש, והגבילו בזה מדת משפט לומר, שאין האומות מסורות ביד ההבל בעולם, כהפוך הוא גם הנה נקראו לבושי שמו ית' ויש להן בחירה למאוס ברע ולבחור בטוב, רק ישראל קרוב יותר ובתוכא דליבא יתבי (דיא יודען זינד דאז הערץ דער וועלט) כאשר יאמרו הזהר והכוזרי וכאשר מבואר נדה פ': יהודאי בתוונא דליבא יתביתו. מי לנו גדול כר' עקיבא אף הוא אמר חביב האדם שנברא בצלם אלהים שנאמר כי בצלם אלהים עשה

את האדם, אבות ג' י"ד. לא אמר זה מישראל דוקא אשר דיבר מהם אחר זה הביבין ישראל כי אם מכל אדם ולא הביא ראיה מן בצלם אלהים עשה אותם — וכן ויברא בצלמו ובדמותו האמור בבראשית, כי אם מן מה שנאמר שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלהים עשה את האדם האמור בפ' נח ט' ו' להורות כי לא בלבד מטעם חוק המדינה אסור לשפוך דם נקי כי אם אף מצד שכל אדם הוא נברא בצלם אלקים וכמאמר ר"ע בתוספתא יבמות פ"ח ר"ע אומר כל השופך דם ממעט את הדמות, ויש בזה חטא לשמים והפרת ברית ד' עם כל מין אדם והוא ר"ע אשר אמר ב"ק קי"ג שאסור לגלוס על הנכרי ולבוא עליו בעקיפין כדי להטעותו וליקח ממונו שלא כדין שנאמר וחשב עם קונהו הוא קונה שמים וארץ אשר לפניו יתן העושה כן דין וחשבון. והכלל בזה כי השם נתן חכמה ובינה באומות והעמיד להם חכמים ומופלגים בכל דור ודור; אפס בחיבה יתרה נהג עם ישראל, וערך ערך ישראל לאומות כערך הלב לכל הגוף, כי כמו שהלב מרגיש בצער כל אבר ואבר כן מרגיש הישראלי בצער כל אומה שפלה ובעלי רחמים וחסד המה יותר מכל יושבי הארץ, כמאמר הכ' יתנך עליון על כל הגוים, כלומר עליון במדות טובות ומעלות נחמדות להתעלות ולהתקדש במדרגות הסולם המוצב ארצה וראשו מגיע לשמים, ולא נתנה התורה רשות לרדוף אחר האומות רק אחר עבודה זרה ומדות מגונות, באופן שבכל מקום שנראה שהתירו חכמים ממון של גוי, הוא רק ממון שגזלו אכזרים ורשעי גוים מן הישראל כמאמרם „סתם כותים גזלני נינהו." אבל חסידי אה"ע שיש להם חלק לעה"ב בודאי אסור, ובמכות ז' א' אמר ר' עקיבא ור"ע לשיטתם: **אלו היינו בסנהדרין לא היה אדם נהרג מעולם**, סתם אדם אפילו נכרי.

ב ההבדל בין ישראל לעמים הוא בצלם אלהים גופו, והמובן בו כי עם ישראל משתוקק להתעלות ולהתקדש ולהיות דבק בד' ממעל באופן שהם מדמים צורה ליוצרה התחתון לעליון בנידון הפרישות והטהרה. כהפוך הוא אצל האומות שהנה עושות צלם אלהים חול ומדמים היוצר לצורה ואת העליון לתחתון, אשר מזה יצאה המכשלה הגדולה לרגל התאוה להאמין בשוא נתעה כי כוחות הטבע המגוכים במשגל המה אלוהות, באופן שהבעל (הוא אבר המוליד עיין מלת אפון) היה אלהי כל הארץ*) ולו

*) החוקר הנוצרי נארק הראה בחיבורו (פאמפווערע מיטהאָלאָגיע 10 חלקים) שכל אומות שבעולם עבדו לכח המוליד ועשו להם כוונים על ידי ציור אברי המשגל פהאלום פריאפום. אפס מה שנדמה כי שני עמודים שהכין שלמה יכין ובועז לאולם ההיכל ג"כ היו לתכלית זה הוא שקר וכזב, כי לדעת געזעניאוס נקראו בשם זה על שם הנותנם, ולדעתי על שם יכין אצל שאול שהיה כשם המלך הראשון בישראל שהכין המלכות לדוד יכין צחר ושאול שמות ו' ט"ו, ובועז ע"ש בועז שורש ישי ודוד, כלומר שאול הכין המלכות ובועז הוא דוד ירם הכסא לכבוד האומה והאמונה לעולם. גם מה שכתב שהבניינים הגבוהים במצרים פירמאמידען היו בתבנית אבר זה ואמר שנקראו כן ע"ש פי רמה דאס האָהע, כי פי בלשון מצרי לידיעה ועיין יחזקאל ל"ב שהזכיר רמותיך על מצרים ע"ש פ"ה, לדעתי צודק יותר שם זה כפי מה שבארו יאבלאָנסקי piramue קאַפּטיש זאָנגענשטערמהו ועבודת השמש או פי אור = פרעה קעניג ערוויבלטער כמו אויגוסטוס עיין געזעניאוס מלת פרעה ויבואר בע' ארץ מצרים. כללו של

עשו כבוד גדול ושמו עשו ציורים משוכים אחד לרגל כל המאמינים בו, והיה שורש הטומאה מצרים אשר בה כבדו כל מין ממיני בעל חי שבעולם, למפלגות הארצות אשר נתחלקה כל ארץ מצרים לענינים רבים, עד שבמחוז אחד עבדו לחתול ובמחוז אחר לאריה, וכן לכלב, לתנין, לדרקון, לעופות משוכים איבית וכדומה, והיה בזה תועלת למלכי מצרים שרצו שלא יתאחדו האומות במלכם ולפיכך נתחלקו למינים שונים בעבודתן ויראתן, ועל כולנה היו אַזִים ואֲזִירִים = ארץ ושמים או היבשה עם הנילוס, הלבנה והחמה שולטים בכל באופן שהשפילו והורידו לארץ כבוד אלהי שמים והשכל. מטעם זה אומר המדרש שישראל חביבים לד׳ כדרך שהאיזור חביב וקרוב לחגור בו יותר, וכן דימו את ישראל למלבוש יקר, כי כמו שביד המלובש בו להחליצו ולהרחיקו ממנו, ואין המלבוש המלובש עצמו; ככה האל ב״ה ברצותו מרחיק וברצותו מקרב והוא נעלה מכל החושים ומכל דמות וערך. על כן אמרו מנחות ק״י א׳ אמר רב יהודה אמר רב: מצור עד קרטיגני מכירין את ישראל ואת אביהם שבשמים, ומצור כלפי מערב ומקרטיגני כלפי מזרח אין מכירין את ישראל ולא את אביהם שבשמים, קרתגני הוא Carthagena בארץ שפאניען אשר בנה אדרוסבעל אחר חרבן קַרְטַגְנָא הגדולה באפריקא ונקראת Carthago nova, ורצו בזה כי רק אותן אומות שאצליהן בא דבר ד׳ על ידי ישראל הן מכירין באלהי ישראל שהוא שכל נבדל ונעלה מן העולם; אבל אותן שאין מכירין את ישראל לא ידעו את ד׳ רק שקראו אותו אלהא דאלהא כמבואר שם ועבדו לאמצעים.

אסורא וממונא, אסור ומותר.

שני מושגים מצטרפים המה שבחרו חכמי תורה שבע״פ לקרוא כל דבר הפך אשר נאסר במאסר האיסור אסור, ואשר הותר אגודו בשם מותר. ויש בזה כמה דינים וסברות, ד״מ אין איסור חל על איסור, יען כי אין דבר הנאגד פעם אחת צריך אגוד שני, כי כבר אין לאיש מישראל הברירה והבחירה בידו להנות מזה.*) — גם אמרו כל שהוא אסור מן התורה דחזי לאצטרופי,

---

דבר שרק באלהי מצרים וכדומה מן האומות נהגה התורה מנהג בזיון לכלות רשעה מקרב הארץ, ובב״ק ל״ז ב׳ הגרסא שור של ישראל שנגח שור של מצרי פטור להורות שמצרים הוא שורש האכזריות והטומאה במדות ודרך ארץ, אבל בכל שאר עמים המקורבים יותר לאמת ויש להם מדות נכונות אין ספק שחובה עלינו לכבדם ולדרוש בשלומם בכל דבר הנוגע ושלמות מין אדם בכלל, ויבואר במ״א באורך. —

*) פרטי דיני איסור וממון יבוארו אי״ה במקומם, וכאן אעורר רק בדרך כלל, כי תכלית דיני איסור הוא מיוחד לקדושת הנפש כשהיא יחידה בבית, אבל תכלית דיני ממונות הוא הדין והשלום בחברת המדינה וכולל יותר מדיני איסור. ויען כי חכמת הנפש היחידית הוא פרי המוסר היוצא מחכמת הגיון וחכמת הטבע ומה שנעלה מן הטבע, לכן דבר ברור הוא שמצות התורה ע״פ השם ית׳ הנה השרשים הנאותים יותר לחכמת הנפש וקדושתה ואי אפשר שיתבטלו לעולם. משא״כ דיני ממון האף כי בשורשם גם כן על

יען כי מושג **אסור** מורה על איסור תופס וכולל כל חפץ האסור, כי אם תאמר שרק שיעור מסוים אסור אם כן אין זה אסור ואגוד בחבלי **איסור**, ולכן אמרו בירושלמי מה שאמרה המשנה התרומה והביכורים אסורים לזרים והן נכסי כהן, ביכורים רפ"ב, שקשה למה לי זה אחר שכבר נאמר שהן בכרת? אלא הכוונה על חלי שיעור ועיין ערלה פ"א מ"א בנותן טעם אבל לא **לאסור**. — האף כי לדעתי אפשר לפרש המשנה הראשונה אסורים לזרים שאין להם היתר הנאה ודין ממון כמו שמורה לשון הבא אח"כ והן נכסי כהן. — והנה התורה שבע"פ הפרישה הבדל גדול בין **איסורא לממון** ויש בזה כלל אשר ראוי לבאר קצת: איסור כולל כל ענינים הנוגעים לנשמת שדי בין אדם למקום, אבל ממון כולל כל עניני ברית החברה וקיום שלום המלכות, ויען כי רואה אנכי איזה סתירות במה שקבלנו מאבותינו בעיקרי הדברים אלו, ראוי שאבאר בדרך כלל אחרי שאקדים לעורר: (א) למה זה אמרו כתובות מ"ו ב' וקידושין ג' ב' ממונא מאיסורא לא ילפינן ואם זכה הכתוב הפרת נדרי בתו וכן קידושי בתו לאב, לא זכה מעשה ידיה וכל׳ ממון, דמשמע שאיסור הוא קל מממון; ובב"מ כ"ז ב' אמרו להפך איסורא מממונא לא ילפינן ואם תקנו חכמים להחזיר אבדה על פי סימנים אין ללמוד מזה שגם גט מותר להחזיר בסימנים? ועוד קשה שם מה שאמרו שאם סימנים דאורייתא שפיר ילפינן גט מאבדה וזה קשה למה הלא איסורא מממון לא ילפינן וכן הקשה המרדכי שם? ועיין ברכות י"ט ב' דלענין כבוד הבריות אפשר לומר דדוקא באבדה כבוד הבריות דוחה לאו דלא תוכל להתעלם משום דממון אפשר למחול אבל לא בשאר איסורים. וכן כל תנאי שבממון קיים; ובאיסור אין אדם מתנה על דבר שכתוב בתורה. ואמרו ב"מ ו' ממונא איתא בחזרה שבועה ליתא בחזרה ובכל זאת הדין דלהפקיע ממון מן ההכרח שני עדים כשרים ולהתיר דבר העומד בחזקת איסור די בעד אחד כי עד אחד נאמן באיסורין? וכן מותר לתלמיד חכם למחול על כבודו הגם שכבוד ת"ח מאת ד' אלהיך תירא לרבות ת"ח כלומר הדבקים בהקב"ה והוא א"כ ענין ״שמים והמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול שהוא ענין טובת הבריות? עיין היטב שבועות ל' ב' תוס' ד"ה עשה. —

אדני אמת נוסדו בתורה. בכל זאת שינוים רבים יתכנו לרגל הכלל מין אדם. ומה שאמרו גיטין פ"ח ב' ובח"מ סי' כ"ו שאסור לדון בדיני עכו"ם, הוא מטעם שמנהג עכו"ם היה להורות הדין על פי משפט אליליהם ודנו ג"כ באש ומים כפי המקרה הנקרא אָרדאליען, — מטעם זה הזהיר ג"כ שלמה הנולדים פלול את המשקיים שלא יביאו דברי ריבות בשערי עכו"ם, אכן במקום שנודע שאין דנין ע"פ אליליהם כבר הוסכם בירושלמי סנהדרין פ"א ה"א שר' שמעון ב"י אמר ברוך ה' שבטלה המלכות דין תורה דליכא חכם למידן דין תורה כהוגן, וכן אמר ר' יוסי בן חלפתא שם שהכל תלוי ביודע מחשבות והמשפט לאלהים לעולם גם כי דנין בערכאות. והנה בח"מ סי' שס"ט ס"ח מבואר דאמרינן בכל מקום דינא דמלכותא דינא אפס הש"ך סע"ג סי"ד תמה על זה איך אפשר לבטל דיני תורה ולכן חילק הוא בין עניני קרקע ומדינה (פּאָליטישעס רעכט) דאמרינן דינא דמלכותא דינא ובין הודאות והלואות בדברים שבין אדם לחברו (פריוואַט רעכט) דלא מלינו בגמרא שיהיה דין המלכות מבטל דין תורה, ואי"ה בע' אשת אח אבאר יותר ע"ש.

ונראה דבאמת יש בממון ב' מושגים איסור לשמים ואיסור לחטוא כנגד הבריות, ובאיסור אין בו רק ענין חטא לשמים; אפס במקום שנועדו בני חברה יחד להתנהג באופן אחר בדיני ממון מאשר קבעה התורה הרשות בידם יען כי מחלו זה לזה ותקנת העולם היא כך לתקן לפעמים דברים לטובת חיזוק המדינה, ד"מ מן התורה מעות לר"י קונות ואם יתנו בני אדם ביניהם שהמעות לא יקנו קנין גמור הדין נותן לקיים התנאי מפני שראוי לשמור אורחות היים לטובת עסקי הכלל. מטעם זה הפקר ב"ד הפקר, ומטעם זה **דינא דמלכותא דינא** כי הממשלה שומרת ומשגחת על כל יחיד ויחיד, ואלו לא ירצה היהודי לשמור כדין המלכות בממון, יחטא לנפשו, כי כמו שהוא אינו נשמר לקיים כדין המותנה מטעם המלך והכמיו גם אחרים יחטאו לעומתו וילא שכרו בהפסדו.

אכן במקום שלא היה תנאי ומחילה, ממון חמור, יען יש בו תרתי רע לבריות ורע לשמים, ועוד כי גזל ועריו' נפשו של אדם מחמדתן וצריך הדבר אל חיזוק דין, אשר בעבור זה למדו חז"ל גזרה שוה דבר דבר מממון שכמו שממון צריך אל ב' עדים, יען כי באחד אנו חוששים 'שמא'שכור הוא ומאמת חמדת ממון הוא מעיד שקר, ולא כן בשנים שאחד ירא'מפני חברו; כן בעריות, גיטין וקידושין, יש חשש זה שנפשו של אחד חומדת אשה שנתן עיניו בה וצריך אל שני עדים, — אבל באיסור אחר שאין בו חמדה כל כך, עד אחד נאמן. מטעם זה שפיר אמרו כתובות שם ממונא מאיסורא לא ילפינן דלא זכתה התורה לאב רק האיסור, להשגיח על דרכי אמונה בבתו, אבל ממון שלא מחלה יש בו איסור כפול.. ולהפך אמרו דאם סימנים דרבנן אין למדים מזה להחזיר גט אשה בסימן, דאפשר שרק לענין ממון תקנו חכמים שימחולו בני אדם זה לעומת זה ויחזרו אבדה בסימן, אבל לא איסור שאין בידם למחול, אבל אם סימנים דאורייתא היינו שהדין נותן כן ולא מלד מחילה, אם כן ק"ו הוא ומה אבדה שהיא ממון שיש בו חמדה אמרה תורה שלא לחשוד את הנותן סימן למשקר אלא עדות ברורה היא כ"ש גיטין, והכל לפי ענייננו. — עפ"ז יש ליישב שאלה חמורה במגילה ג' ב': בעי רבא מקרא מגילה ומת מצוה הי מנייהו עדיף מקרא מגילה עדיף משום פרסומי ניסא או מת מצוה עדיף משום כבוד הבריות? בתר דבעי הדר פשטה מת מצוה עדיף דאמר מר גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, ופירש רש"י ל"ת של לא תוכל להתעלם שהרי פעמים שאתה מתעלם כמו זקן ואינו לפי כבודו ע"ש.

ועל זה נוחי קמאי וקמאי דקמאי דעדיין לא מוכח דפרסומי ניסא נדחה מפני כבוד הבריות ושמא רהוי יותר לפרסם הנס? אבל לדעתי הדבר נכון מאוד, כי ספקא של רבא היה כך: אם כבוד הבריות הוא ג"כ כבוד שמים, דאם נאמר כבוד הבריות הוא ג"כ ענין שמים ויש בו תרתי, אז בדין שידחה כבוד הבריות את פרסום הנס שאין בו רק כבוד שמים לבד ולא כבוד הבריות. ועל זה פשט שפיר ממה שאמרה תורה כבוד הבריות דוחה ל"ת שבתורה וקשה היה לו להקב"ה לומר ולצוות שימחלו הנכבדים על כבודם לכבוד המקום במקום ממון? ועל כרחך רלה השם בכך וכבודו של אדם הגון הוא ג"כ כבוד המקום. וכיון שכך יש בו תרתי ומגילה נפשטה השאלה

שמת מלוה עדיף, שהוא כבוד הבריות וכבוד שמים שיתכבד הזקן, והתורה נתנה רשות שיתעלם לפעמים מי שאינו לפי כבודו, מהשבת אבדה, ולכן בדין נדחה האחד מפני השנים.

הן הכמינו ז"ל הראו כחם ועולם ידם במעמקי החקירה בענינים הנוגעים אל ממון ובלתי ספק רוח ד' נוססה בנו והקבלה האמיתית הראתה להם הדרך הנכונה ומעגלי יושר לישר אורחות חיים ולמצוא המסילה להשוות מחלוקת בטוב טעם ודעת. הם אמרו בכלל גדול ספק ממונא לקולא נתבע, יען כי צורך העולם הוא לדון ע"פ הכלל: כל מה שיש ביד אדם חזקה שהוא שלו, כי אם לא כן לא שבקת חיים לכל בריה, ואעפ"כ אמרו ג"כ כי בנאת ידי שמים חייב המסופק להוציא את עצמו מידי עברה, ולהשיב ספק ממונא לבעלים כי סוף סוף יש בזה ג"כ דין שמים. ב"ק ק"ח. וב"מ ל"ז. — הם אמרו כי בממונא יכול אדם למחול על שלו אבל באיסורא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ד', שבועות ל' — ל"א (דמ: רעליגיאָזע מיזט אונפּער־ענדערליך) — ואפ"ה אמרו שם כי תלמיד חכם יכול למחול על כבודו ולא המלך, יען המלך הוא גורם שלום המדינה ואין הכבוד שלו רק כבוד סדרי המדינה ושלום החברה. — הם אמרו בכלל כי קשה עונשין של מדות ומשקל לדק מעונשין של עריות יען כי לחטא עריות אפשר התשובה, אבל לא במדות, מכין ומשקל שהוא גזל רבים לאחדים. ב"ב פ"ח ע"ב. — ואמר ר' לוי שם קשה גזל הדיוט מגזל גבוה שבגזל הדיוט הקדים **חטא למעילה**, כמש כי תחטא ומעלה כלומר בשעה שלוקה מן ההדיוט הוא חוטא וגוזל כמש הנגזל וכשמביא לרשותו דבר הנגזל הוא מועל; אבל בגזל גבוה כתיב כמש כי תמעול מעל וחטאה, שאין החטא כי אם במה שמביא לרשותו ממון הקדש, אבל לגבוה גופא אינו חוטא כי מה יחסר להקב"ה, לפיכך לגנבת הדיוט כפל ישלם ולא לגבוה — תחת שבדין האומות גזל גבוה חמור מגזל הדיוט (Sacralegium). — וראה טוב טעם ודעת ב"ק מ' א' אף כי **כופרא** כפרה לשלם לחברו עבור שורו שהרג אדם, וקי"ל שחייבי כפרה אין ממשכנים אותם מפני שמעצמם ישלמו להיות כי חמור על העולם ענין כפרה; אפ"ה דוקא במקום שמשלמים רק לגבוה אבל כופר דמשלם לחברו לא המיר על האדם כ"כ יען כי בדבר שבממון הכל מודין לפיכך החמירו למשכן. — —

נחזור עתה לשיטת שמואל האומר בדיני מסים ושטרות דינא דמלכותא דינא, גיטין י', ובדין הודאות והלואות, עיין בהערה לעיל. וכבר קדמוהו התנאים בזה, כי ר' אלעזר בר' שמעון היה תופס גנבים משום הרמנא דמלכא, ב"מ פ"ג ב'. והוא שמואל סובר דאסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת עכו"ם, חולין צ"ד א', וכל שכן שאסור לגנוב לנכרי אפילו שוה פרוטה. ואף כי נראה ב"ק קי"ד שטעות גוי מותר, הוא רק במדינה שטעות בכלל מותר, כדרך שנהגו להקפיד על הכבוד ולא ירצו שידעו בני אדם שטעו בחשבון ומניאא מוחלים, או במקום שישראל יודע שכבר גנב לו הגוי ואי אפשר להוציא ממנו, אבל באופן אחר ודאי איסור גמור הוא וקשה יותר גזל נכרי מגזל ישראל, כמבואר בתוספתא ב"ק פ"י חמור גזל הגוי מגזל ישראל, הגוזל את הנכרי ומת אינו מתכפר לו מפני חילול השם.

והעיקר בזה אמר שמואל גופו שבועות ל"ה ב' מלכותא דקטלא אחד משׁשׁה בעולם לא מיענשא, שיעור בזה רשות המלך לתיקון שלום המדינה על חלק הששה כדרך שׁשיערו את שיעור אוכלא עד שתות, ב"מ כ' ב', יען כי כן דרך העולם למחול זה לזה ולאנות זה את זה ועד שיעור זה צריך ב"ד להשגיח. ואמר שמואל שם כ"א א' המתנה ואומר על מנת שאין לך עליו אונאה אין לו עליו דין אונאה, כי הכל תלוי במחילה בדבר שבממון, ובלא תנאי עד שיעור שתות, יען כי הקדמונים שערו את העולם הטבעי בדרך הששיות (ערך מספר). ומי שסובר דמתנה על מה שכתוב בתורה תנאי בטל אפי' בממון (רב ור' מאיר) שם, כוונו להחמיר שלא יהיה דין ממון עיר פרוצה אין חומה ואלו ואלו דא"ח.

אסטרלוג, אצטגנינות (שטערנקונסט, שטערנדייטער) ✦

החוזה בכוכבים לידע את העתיד נקרא אסטרלוג (שטערנדייטער) ומלפנים אצל אומות היו שתי אלה אסטראָלאָגיע ואסטראָנאָמיע חכמה אחת, כי מי שהיה בקי בחזיון הכוכבים והמה לרוב הכלדיים היו גם מורים עתידות; אבל חכמת אַסטראָנאָמיע ידיעת מהלכי המאורות והשבוכים (שטערנקונדע) הוא דבר חדש אצל חכמים. אפס אצל ישראל כבר היו מובדלות שתי חכמות אלה כי אסטראָלאָגיע היתה אסורה בישראל ואסור לשאול בכלדיים וגם אסור לשאול בגורל, שבת קנ"ו ב' ותוס' שם מספרי. ובילקוט ירמיה רפ"א: בימי ירמיה בקשו ישראל לבוא למדת אסטראָלאָגיע ולא הניחם הקב"ה דכתיב מאותות השמים אל תחתו, ועיין ב"ר פ' מ"ד. — ואע"פ שמצוה לחשוב בתקופות ומזלות ולראות תהלוכותיהם (שבת ע"ה. וש"מ)? זה דוקא חכמת כוכבים אסטראָנאָמיע, אבל לא פתרון הכוכבים על העתיד שהוא מתועב ומגונה, — שמואל ירחינאי יוכיח שנהירין ליה שבילי דרקיע כשבילי דנהרדעא ואפ"ה חלק על אבלט במשפטי הכוכבים ואמר אין מזל לישראל (שם) וכן הרבה אמוראים ותנאים. ואמרו לשמואל והא מר אסטרלוגוס הוא? והשיב שלא עסק רק בילאתו לבית המים (מדרש כלבים). — אמרו חכמים שמות המלאכים והחדשים מבבל עלו עמהם (ירושלמי ומ"ר) והמכוון כי העמים קבעו כל יום וכל חודש למזל ומלאך מיוחד וזה למדו לגלאי ולשמלה מקניהם. — ודע כי שם מזל או מַזָּרות אומר געזעניאוס שעיקרו היכל פּאַלעסטע. וכל מלאך וכל אדם יש לו מדור מזר בפני עצמו, לפיכך אמרו אדם יש לו מזל ולא בהמה, חולין מ"ב: בתוס' כלומר מדור בפני עצמו, אינדיווידואליטעט והשגחה, ובנידון זה יש מזל גם לישראל המושגח ולמעלה בדרך כם. אפס לדעתי שם מַזרות כמו מאזרות משם איזור, חגורת הכוכבים שובתי', ואם אמר רבא מ"ק כ"ח. בני חיי ומזוני במזלא תליא מלתא הכוונה על ענין טבע אדם לפי מזגו בתולדה במקום ובזמן ובמדור התחתון שזה גורם ג"כ — ודע עוד כי בבבלי לא נמצא שם אסטרלאג כי אם **אצטגנינים** ובירושלמי ומדרש רק אסטרלאגיא?

ונראה כי **אצטגנינים** הוא חסר ר' וצ"ל אצטרגנמַזים Astrognosis או Stegane στιγμ געהייאעהרע, או על שם אָסטאַנעס שם

חוזה בכוכבים ומפורסם בבבל תלמיד לאַרְמַמַּסטער (פֿונקע). — והכלל בזה כי הקב"ה העלה את אברהם וזרעו למעלה מכיפת הרקיע וגזרת הכוכבים ואפילו בזווג שנגזר בשמים בת פלוני לפלוני אמרו שמא יקדמנו אחר ברחמים ותפלה כנגד הגזרה, תוספתא פ"א ממ"ק, ולכן כת האיסים (עססעער) שהלכו אחר הגזרה וממעל בלא בחירה לא היו אהובים כל כך לפרושים.

אסיא, איסים; Essäer, Essener

א הקדמונים נהגו כבוד גדול ברופאי בשר, ואמר בן סירא (38) הדר פני רופא וכבדהו כי יקום לך בעת צרה, הרופא והמרפא יצרם ד' ומלכים יכבדוהו. והזהיר שם לכל חולה שיתפלל אל ד' ויקטיר קטורת וסולת מנחה, והסך נסך שכר כמתחטא אחרי שכבר הסיר כל מחשבה רעה מלבו, ומכל עולה קפלה ידו, יניח נפשו בידי הרופא. ואמר: יש רופא אשר עלתה לו ארוכה, כי יקרא אל ד' לעזר, למען החיות נפשך, ומקיים אבל החוטא לאלהים יפול בידי רופא. א"כ יש רופא לטובה ויש רופא לרעה, הכל כפי מה שהאדם מוכן לפורעניות או לטובה מאת ה'. ולפיכך גם חז"ל אמרו במדרש כבד את רופאך עד שלא תצטרך לו, ואמרו ג"כ להפך טוב שברופאים לגהנם כלומר הטוב שברופאים הוא בריאת הגוף, וזה על כל פנים סופו לגהנם, כי הגוף כלה ואבד בודאי, ועוד יש בזה מליצה יען מלת רְפָאִים הוא לשון גהנם אונטערוועלט.

והנה האיסים (עססעער) אמרו חכמים שנקראו כך, מפני שעסקו הרבה בסמי רפואה מגזרת אסיא, ומצינו בגמרא מנינין אסיא בימי רבא שלעג להכמי תורה שבע"פ כאשר הוא בימינו לפעמים (סנהדרין חלק ק' א') ואמר מאי אהני לן רבנן באינהו אוסרים את היונה ואינהו מתירים את העורב. — אבל האיסים היו צדיקים ומופלגים, ולדעתי נהגו להתעסק ברפואה מפני הכתוב והיה אם שמוע תשמע לקול ד' אלהיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חוקיו, כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך, כי אני ד' רופאך; אם כן חובה על השומע לקול התורה להיות בקי במדת הבריאות, והסמים המביאים לידי כך, כדי שתשכון נפש בריאה בתוך גוף בריא, (איינע געזונדע זעעלע אין איינעם געזונדען קערפער) ויהיה הזווג עולה יפה לעבוד את הבורא. לתכלית זה לא ריפאו האיסים בתחבושת טבעיות כמו סמים וירקות לבד, כי אם עסקו מאוד בשמות הקדושים, וקראו את כוחות הטמונות משמים וממעל אל הארץ מתחת להמציא מזור ותרופה לגוף ונפש יחד. אפס לא נמצא בכל הש"ס שם איסים או שם אסיא על כת זו, ולא נזכרו בשם זה כלל. לפיכך דעת חכמי זמננו שכת זו היא מה שקראו חז"ל בשם חסידים ראשונים או צנועים, אכן שורש כת זו ומתי יצאה ובאיזה זמן נודעת עבעה בעולם, והסיבה אשר הביאה להוציא אל הפועל כת חסידים כזו, הוא דבר המכוסה ונעלם עדיין מעיני חכמים ומשכילים,

רק זאת שיערו כי בטבע העולם כל מין הפורש מן הכלל במנהגים חדשים, מסבב את מנגדו שיצא גם הוא מן הכח אל הפועל ביתר שאת וביתר עוז, ולכן הסברא נותנת שבשעה שיצאו הצדוקים מן הכלל בימי החשמונאים אז החלה גם כן ההפך מזה היא החסידות להפריח פרח ולהציץ ציץ, גדלו והצליחו גם עשו פרי. עכ"פ זאת ידענו כי האיסיים נצטרפו למנין לקבוע הלכה בתורה שבע"פ ובגזרות ותקנות, ויתכן כי מה שגזרו חז"ל לעשות רפואה בשבת גזרה משום שחיקת סממנים הוא סניף שסנפו האיסיים.

ב לדעתי אין ספק שהוא המשולש הזה צדוקים פרושים חסידים, כבר היה לו קשר של קיימא בתוך האומה מימי משה וקודם לו מימי האבות, כי קשר כזה הוא מושרש בכלל העולם המוסרי, וכשם שבכלל מין אדם יש שלשה ראשים, שם, חם ויפת, כלומר אנשי שם שמתעסקים יותר בקדושת שם ממעל, ולעומתם בחינת חם, אנשים הנוטים אחרי שכיות חמדת הטבע, ועוד בה שלישיה, יפת, אנשים המחברים ומיפים שניהם יחד, עוסקים בטבעיות ואלהיות, על ידי לימודיות נאות, כאשר רמזתי למעלה ע' אברהם; כן יש בישראל כתבנית זה מאז, יען כללא בידינו יצב גבולות עמים למספר בני ישראל וכל שיש ביבשה של ארצות ישראל יש בים זועף העולם כולו, כי עם ישראל הוא כאספקלריא המאירה, אשר בה יראה כל אדם בקטנות, מעמד ומצב העולם בגדלותו, וכפי ערך ההשכלה בבית יעקב, כן תערוך השכלת כל עולם כולו, באופן שאין לך דור שאין בו נשמות אברהם יצחק ויעקב, ויהיה א ב ר ה ם שורש החסידות האמת והתורה, י צ ח ק שורש הפרישות עבודה ודין, י ע ק ב צדיק ושלם בג"ח, המחבר שתיהן יחד התורה והעבודה, כאשר היה בימי משה אהרן ומרים על התורה ועל עבודה ועל ג"ח, אמת דין ושלום ושלשתם אחד.

עתה נשים עין על דבר אחד אשר יראה לנו באיזה זמן יצאו הכיתות הנ"ל כהן וכשמותיהן לאור בית שני. הן ידענו כי אנשי כה"ג תקנו י"ח ברכות, ברכות ל"ב א', ויש לנו ברכה אחת אשר זה תוארה: על הצדיקים, ועל החסידים, ועל זקני עמך בית ישראל, ועל פליטת סופריהם, ועל גרי צדק, ועלינו יהמו רחמיך ד' אלהינו, ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמך באמת, ושים חלקנו עמהם ולא נבוש, כי בך בטחנו ברוך אתה ד' משען ומבטח לצדיקים.

הרבה למדנו מברכה זו וסדרה, כי בה אנו רואים שלשה ראשי אומה: צדיקים חסידים זקנים, עם פליטת סופריהם שהוא אחד עם כת פרושים, כי לרוב באו שניהם יחד, סופרים ופרושים, באונגליון שלהם, והזקנים הם עצמם הפרושים מפרשי תורה שבעל פה כפי הקבלה ועמהם פליטת סופרים, ונספח לשלשה אלו גם גרי צדק, והבקשה שלא יבושו הבוטחים בד' לעולם, וסיום הברכה הוא משען ומבטח לצדיקים (ולא לחסידים). נוסח ברכה זו בודאי נתקן בשעה שהיו ישראל שרוים בצער מאומות אויב ומתנקם, והיו הטובים בוטחים בד' ולא הטו לבבם אחרי תשועת אדם, רק בטחו בד' ממעל אשר הוא עזר בצרה נמצא מאוד, וגם בהכרח היו אז באים גרים מאומות להתיחד ולהסתפח בנחלת צור עולמים, אלא מפני שהיו

גם כן גרי אריות ומתגיירים לשם תועלת זמני, הוכרחו לתקן בקשה על גרי צדק באמת אשר מראים בטחונם בני שאור והיא העולם. — ועתה חובה עלינו לחקור מתי היה זמן כזה. — הן על פי האמת יתכן לומר שכמשם שתקנו ברכת ולמלשינים ביבנה כנגד המינים הנוצרים שהלשינו אז, וכן את נמח דוד (מדרש קרח), כן תקנו כנגד זה על הצדיקים ועל גרי אמת להוציא גרי שקר. גם יתכן שנתקן זה בימי הגזרה על פליטת סופרים שברחו לסליקוס מפני ינאי המלך, מגילת תענית י"ב. אכן בכל זאת חובה עלינו לפרש כפי המקובל.

ג כבר כתבתי בערך אנטיגנוס שמשעה שאמר שמעון הצדיק האיש המצויין יותר משיורי כה"ג, על ג' דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל ג"ח, הונח היסוד לשלשה כיתות, כי העוסקים יותר בתורה והמה תופשי תורה שבע"פ נקראו זקנים וסופרים, ואותם שמשתדלים יותר בעבודה נקראו חסידים, והעוסקים יותר בגמילת חסדים ומדת צדק ומשפט נקראו צדיקים. ובארתי גם כן בסוף ע' אנשי כה"ג שסופרים היו אותם משולחים מכל עיירות לירושלים מקום הכנסייה הגדולה, וכתבו בכתבים לשולחם את התיקונים ואת המנהגים ששמעו מפי ועד הגדול, ואשר הסכימו המשולחים. ובארתי ג"כ בע' אנטיגנוס ואנכה"ג כי מעת החלו היונים למלוך על כל העולם נתפרדה החבילה, ונפחתה הכנסייה הגדולה והיתה לשיור כה"ג, יען כי נתחלקה הממלכה להרבה ארצות. על אותו זמן שייך התיקון, להתפלל עבור שיור הסופרים, וזה המכוון ועל פליטת סופריהם, כלומר אותם שנשארו אחוזים וקשורים בארץ ישראל וכותבים מכתבי צדקה ומשפט לביתם, על אותו זמן שייך ג"כ הבקשה על גרי צדק, יען כי הכותים הלשינו מאוד גם בימי מלכות היונים, וצררו היהודים לכל הצדדים, פעם חנפו שהם ג"כ יהודים ופעם הכחישו זה כאשר הצריכה השעה באופן שקשים גרים כאלו כספחת. וביחוד הוצרכו היהודים אז לבטוח בתשועת ד' ולהודיע כי שוא תשועת אדם וכי אין מעצור לד' להושיע במעט כברב, כי תמיד היו גוים צוררים בנכליהם את עם אלהי יעקב.

והנה מן החסידים יצאו אח"כ האיסים, ומן הזקנים והסופרים שם פרושים, ומן הצדיקים שם צדוקים, כי השם חסיד והכת, וכן משכן החסידים בדרום אצל ים המלח כבר היה בימי שמעון הצדיק (נדרים ע' א' נזיר מן הדרום ושם י' א' חסידים ראשונים) — בעבור זה חובה עלינו לבאר שורש שמות אלו איסים ופרושים וצדוקים, קורותיהם ומולאיהם בקיצור. הן כבר שערנו שמעת שמעון הצדיק היו הצדיקים אותם שעוסקים בצרכי ציבור באמונה, ומקיימים מצות התורה צדק צדק תרדוף, למען תחיה, באופן שחיי ציבור היו תלוים בצדיקים, אשר היו חשובים יותר מן החסידים, כי הברכה מתחלת ומסיימת עם משען ומבטח לצדיקים, ושמעון הצדיק גופו לא היה חסיד והטה חסדו והיכו רק לחסיד אחד מן הדרום כאמור. והנה ברבות הימים בסוף ימי אנטיגנוס ותחילת ימי שני יוסי שמאוד גבר רוח היונים, והמנהיגים בירושלים החלו להנהיג כמנהגי גוים בעבודת

המקדש וחוץ למקדש בטיאטראות, עוד קודם ימי אנטיאכוס הצורר כנודע באופן שכל יראי שמים החלו לחשוד הצדיקים המנהיגים אשר רוח אחרת, רוח של שטות נכנס' בלבבם, וזה תהיה סיבה להשחתת הכלל וכאשר אמר ר' שמעון בן יוחאי ב"ר פ' כ"ו כל פרצה שאינה מן הגדולים אינה פרצה, וכאשר נוהג הדבר עוד היום שבמקום שהמנהיגים בוחרים במנהגים חדשים וקלות רוח הזמן, שם גם כל הקהל הולכים אחריהם, ורק הטובים פורשים ומתפללים במקום מיוחד חוץ ממקום המיועד לכל בבית הכנסת הכללי. מעת ההיא קראו את הצדיקים המנהיגים לגנאי בשם צדוקים, כלומר אתם אינכם צדיקים בפועל רק צדוקים בפעול וראוי ליסר אתכם, ואחרים ישפטו אתכם שתהיו צדוקים, ע"ד מה שאמרו בשמות רבה פ"ח על יואש שלא ידע להיות שופט ולא מיחה ברוצחי זכריה בן יוידע וכתיב ב' ואת יואש עשה שפטים דה"י ב' כ"ד, אל תקרי שְׁפָטִים אלא שְׁפוּטִים שהוא ראוי להיות שפוט (עיין ערך אשלמתא). ובהפך אותם אנשים יראים שפרשו עצמם מן הכלל צדיקים, נקראו פרושים על דרך שאמרו פסחים ע' ב' יהודה בן דורתאי פירש הוא ובנו (שהיו אומרים חגיגה דוחה שבת) לדרום (מקום החסידים) ואמר שם רב אשי אנן טעמא דפרושים ניקו וניתני, ראינו שקראו את מי שפורש מן רוב מנהיגי הדור פרושים; אפס כמו שבזמננו על פי רוב אחר אשר איזה יראי שם פורשים מן ציבור האדם, הרוב יענה אמן והולכים אחריהם מפני שרואים שאין קיום וחיזוק לחדשים מקרוב באו, עד שנהפך המיעוט הפרושים לרוב, כן היו הפרושים המועטים מתחילה שפורשים עצמם מן מנהיגים הצדוקים בסוף לרוב מנין ולרוב בנין, וכאשר החלו בני מתתיהו החשמונאי לעשות חיל, גם המה היו פרושים מתחילה, אבל יוחנן בן שמעון הנקרא יאָהאַן הירקאַן, יען גם הוא ואביו היו מנהיגים לא רצו לסור מן המנהג הישן לכנות המנהיג בשם צדיק, שהוא מצדיק רבים ונטה אחרי אותם צדיקים שמאנו בתורה שבע"פ בלבבו, רק לפנים החניף לפרושים כאשר רגיל עוד היום שמנהיג הדור גונב לבב הרוב מן יראי שמים בתת מקום לבקשתם, אבל בלבבו לא כן ידמה, לפיכך אמר אביי ברכות כ"ט א' הוא יוחנן הוא ינאי כלומר שאע"פ שיוחנן כה"ג התנהג בתחילה בפרישות, אבל באמת כבר החניף ובקרבו ישים ארבו כמו ינאי בנו שהיה מתחילה צדוקי כי ברא כרעיה דאבוה. — והמשכיל יבין כי מכל זה שאמרתי בשם צדוקים עדיין יתכן שכוונו גם כן ברושם זה על שם Stoiker שבימיהם כמבואר ע' אנטיגנוס, אכן מה שחידש משכיל אחד ששם צדיק היה גם בבית ראשון מורה על מנהיג ומושל לא יתכן כלל.

ד נבין בזה המעשה המובא קידושין ס"ו א' מעשה בינאי המלך (הוא יוחנן כה"ג אלא שקראוהו ינאי על שם בנו אלכסנדר ינאי שהיה מנעורתו צדוקי רודף פרושים בזעמו, ועוד כי ינאי הוא ברומי יאַנוס Janus מי שיש לו שני ראשים לשני צדדים וכן יוחנן כה"ג היה חשוד לפוסח על שתי סעיפים) שהלך לכוחלית, וכבש שם ששים כרכים, וכשחזר קרא לכל חכמי ישראל (ולא נקראו פרושים), ואמר להם: אבותינו אכלו מלוחים בשעה שעסקו בבנין

המקדש, אף אנו נאכל מלוחים זכר לאבותינו. העלו להם מלוחים בשולחנות של זהב ואכלו, היה שם זקן אחד לץ ובליעל ואלעזר בן פועירא שמו, אמר לינאי המלך ינאי המלך לבם של פרושים עליך! אמר לו ומה אעשה? הקם להם בציץ שבין עיניך, הקים להם בציץ שבין עיניו, היה שם זקן אחד ויהודה בן גדידים שמו, אמר לינאי: ינאי המלך רב לך כתר מלכות הנח כתר כהונה לזרעו של אהרן, שהיו אומרים אמו נשבית במודיעים, ויבוקש הדבר ולא נמצא.*) ויהרגו חכמי ישראל והיה העולם משתומם עד שבא שמעון בן שטח. רבים שאלו מה זה מלוחים? והשיב בעל מאמר האישות כי יוחנן המלך רצה להתל בפרושים שאמרו פת במלח תאכל וזה פירוש של שטות, אבל אמיתית הדבר הוא כך: מנהג מקדם היה שהאוכל מלוח בבית אחר נחשב זה כאלו כרת ברית עולמים,**) והנה חכמי ישראל שפרשו עצמם מן הצדיקים המנהיגים, דעתם היה שאין כהן המיועד לשמור משמרת המקדש, ראוי להתנהג בגדולה, כי אשי ד' ונחלתו לבד יאכלו ולא יהי להם אחוזה, עיין יחזקאל מ"ד כ"ח, וירושלמי מובא ברמב"ן פ' ויחי פ' לא יסור שבט. ולפיכך לבם בל עם יוחנן כה"ג שהתנהג במלכות עם כהונה כאחת, ויוחנן רצה להכניס אותם בברית למען יהיו אגודים בו לעולם, לכן האכילם מלוחים על שולחנות של זהב, להורות שמעתה יסכימו שישתמש הכהן בגדולה אחר שיאכלו מלוחים. אבל בשעה זאת ראו הפרושים כי נלכדו ברשת החנופה, ויעקבם יוחנן זה פעמים בהאכילם מלוחים על שולחן של זהב, על כן התעוררה השנאה והחשדה בכפלים, אז יען אלעזר בן פועירא: הקם להם בציץ שבין עיניך, כלומר אם תרצה לידע האמת, השתמש לפניהם בלבוש כהן הגדול, ואז הקים להם התקומם לפניהם והראה את עושר כבוד מלכותו וכח כהונתו ברגע זו. אז הוכיחהו יהודה בן גדידים תוכחה מגולה נאותה לשעתה, כי לא יאה כן להשתמש בשני כתרים, ומגילה נתגלה קלונו של יוחנן ברבים, שהוא מן הצדוקים והולך בעקבות היונים להנהיג חדשות.

הנשובה עתה אל החסידים: כמו שבזמנינו החסידים עם בפני עצמם הם, ואינם מתחברים בעבודת שמים לא עם החדשים ולא עם הישנים — יען אינם הולכים לא להיכל (טעמפעל) ולא לבית הכנסת (שולע) כי אם מתפללים בתוך חדרים מיוחדים, כן החסידים האיסיים לא החזיקו יד הצדיקים ולא יד הפרושים, ולא הלכו אל ההיכל רק עם בפני עצמם היו. —

---

*) בסיום המאמר שאל ינאי תורה מה תהא עליה? תורה מונחת כרוכה בקרן זוית, כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד. כלומר אין צורך לרבנים מקבלים, רק כל אחד יפרש התורה כדעתו יורתו, וזה באמת שיטת הצדוקים: כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד, משא"כ הפרושים צריכים אל הרב ומורה בקבלה ומסורת אבות לפרש התורה, וא"כ מעשה זה ראשית יציאת הצדוקים לחוץ בפועל.

**) עזרא ד' י"ד כען כל קבל די מלח היכלא מלחנא — וע' ויקרא ב' י"ג ולא תשבית ברית מלח ובמעמר שם מבואר היטב ובמדבר י"ח י"ט ברית מלח עולם היא ושם מבואר ג"כ כי אחר שחלק קרח על משה הזהיר הקב"ה לאהרן שלא יהיה לו חלק ואחוזה כי אם אשי ד' כי העושר לכהן גורם מחלוקת. —

והנה בשורש שם **איסיים** או עסקענער חפשו רבים, ועד היום ידענו מפי חכמים וסופרים כמה מלות שרשיות, עיין גרעטץ ח"ג לד 525 אלה השרשים: סחי (וואטען), עשה (ארבייטען), ישע (הייליגער), οσιος (הייליג), מעיר עסקא, מישי אבי דוד, חסה (פערטרויען), עוז, חסין (שטערקע), השאי (פערשוויגען), חזה (זעהען), חסיד, והטוב שבכולם הוא **אסיא** מרלט או מה שאידש בע"מ ισος גלייך, פריינד. ועיין שקלים ה' ו' לשכת חשאין, ואומן מעתיק יוסף essen, ואם כן גם שם חשאי מכוון אל עסקען. אפס כל זה איננו שוה לי כלל ואני תמה מאוד על חכמים וחוקרים גדולים שנעלם מהם אופן מועיל יותר להתרת חקירה זו, ואני הקטן אחשוב לפניך ד' שרשים וכל אחד ואחד בפני עצמו יתראה כאלו היא אמת, ואעפ"כ אי אפשר להיות אמת רק אחד, ובכל זאת נרויח לידע בתכונות וקורות האיסיים כפי מה שהיו באמת. מתחילה עיין היטב ביוסף מלחמות ספר ב' ק' ח' מכל מנהגי האיסיים בדקדוק, וקורות י"ח א', ואחר כך אקדים לומר כי שם חסיד כבר היה לעולמים, וגם שורש תכונת שיטת האיסים, כי לדעתי עוד בבית ראשון היו החסידים כת בפני עצמם, והם המה המתבודדים ועוסקים בנסתר, לקבל שפע הנבואה אשר מהם נוסדה כנסת הנביאים, וישעיה קראם סריסים אשר ישמרו את שבתותי, כ"ו ד', יען כי גם מדרך האיסים לפרוש מן הנשים ולחיות חיי סריס ולדקדק מאוד בדיני שבת ומשמרתה (כאשר אמר יוסף שם) יותר מכל היהודים. ומשמתו חגי זכריה ומלאכי פסקה רוח הקודש (סוטה מ"ז ב') ולא היה עוד המנהיג נביא רק צדיק בשמו כשמעון הצדיק. — אפס אחר שגדלה פרלת היונים השתדלו החסידים מחדש להתנהג ברוח הקודש כמנהג הנביאים וכאשר נודע כי האיסים התנבאו גם כן, וכן לא החשיבו את העבודה כ"כ כמו הנביאים שלא עלו לרגל. עתה נשמע שורש שם עסקענער:

א) האיסקים היו מקיימים הכתוב ויתד תהי' לך על אזניך (דברים כ"ג י"ד), והיה בשבתך חוץ וחפרת בה ושבת וכסית את ציאתך, ולכן היה מתנאי כל באי בבריתם ליקח חפירה בידו (גראבטויפען), יוסף שם, ויתכן אם כן מאוד שעל שם חפירה זו **אזן** נקראו עזענער.

) אלא היונים הדרים בעיר עפעזוס היו כהנים הנקראים בשם עססען Εσσην ואמר שניידער שפירוש דבר זה הוא מלך הקדשים rex sacrorum ולי נראה משורש יוני' ησσαω או essao ממשלה ונצחון, איך בעהערשטע, בעזיגע, לפי שהיה מדין כהנים אלו שלא ליקח נשים — ואם כן קרוב מאוד מפני שלפי דעת יוסף גם רוב מן האיסים לא לקחו נשים נקראו ג"כ Essener, ועיקר השם הוא ביענען-קעניג כי מטבע הדבורה לברוח מן בעל קרי (ע' ע' אפס).

בזמן שני יוסי יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן נראה שנתחברו החסידים יותר ואמרו לדבק טוב, להתרחק מהבלי תבל וממנהגי הגוים אשר החלו לאחוז שורש בירושלים, ואמר יוסי בן יועזר איש צרדה (אבות א' ג'): יהי ביתך בית וועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם, והוי שותה בצמא את

דבריהם, וחברו יוסי בן יוחנן כאשר ראה שקשה הדבר לעשות בית מועד לחכמים, וכן כאשר הוא רנה שיהיה ביתך פתוח לרוחה ויהיו עניים בני ביתך, כי אשה עיניה צרה באורחים, לכן הזהיר ואמר אל תרבה שיחה עם אשה, באשתו אמרו כלומר שלא לשמוע בדבר זה לעצת אשתו המרחקת אורחים, אשר בעבור זה לא נשאו החסידים ההם נשים. ועוד אנו ידענו כי יוסי נקרא ג"כ **איסי**. עיין יומא כ"ב; הוא יוסף הבבלי הוא איסי, וכן נדה ל"ו ב', ופסחים קי"ג ב' ע"ש בתוס'.

וא"כ מאוד יתכן שכמו שנקראו הקראים ענניים ע"ש ענן הראשון שבהם כן נקראו החסידים על שם שני איסים, שני יוסי. ויש ״ סיוע לזה ממה שידענו שהמחלוקה הראשונה עבור סמיכה נקראת על שם שני יוסי אלו ונחשב להם זאת לעון ולדופי, תמורה ט"ו, ולמה זה הלא יוסי בן יועזר נחלק על חכמים בשאר דברים, ע"ז ל"ז א', ולמה דוקא מחלוקה זו של סמיכה נחשבת לדופי? לדעתי סוד הדבר שאז נודעת המחלוקה בין הכיתות בפומבי, עיין יוסף קורות י"ג ה' ע' שביוני חשמנאים ראשונים נודעו כיתות אלו, ויתכן א"כ שנחלקו בסמיכת חכמים והוא דבר הנוגע נכלל כאשר יבואר בע' אסמכתא וסמיכה. וזאת לדעת כי האיסים נהגו כבוד גדול ברבם (מלחמות שם י') ומסרו נפשם על כבוד מנהיגיהם, וזה מידה נכונה אשר לא נמצאת בימינו רק בקהל חסידים החדשים כנודע. — וזה היה גם מנהג נביאים כאשר ידענו מאלישע ואליהו. וכן לכת פיטאגרש (αυτος εφα) **הוא אמר ויהי**.

ד) פיטהַגָארס היוני שחי בתחילת בנין בית שני היה לו שלשה מיני תלמידים בשלשה מדרגות (דרייא קלאססען): (א) המבקשים, דיא שטרעבענדען (των σπουδαιων) המה המתחילים. (ב) הרוחניים, דיא בעגייסטערטען (των δαιμονιων). (ג) האלהיים, דיא פָאָן גאָטט ערגריפֿפֿענען των θείων ή θεοπαθεων (יאמבליכוס, דע [מיסטער: ע"ו). ובכלל נחלקו לשנים: הפנימיים והחוציים, עזָאָטעריטע או עקסאָטעריטע ועהרשטעטהאָדע. והנה יוסף בספר ע"ו לקורות פ' י' אומר בפירוש שהאיסים דומים לכת פיטהַגָארעער, וממילא אפשר שבעבור זה נקראו איסים Essäer מפורש ησο Eso, אינוועגדיג, פנימים שנכנסו בסוד הפנימי והמה כת השלישית המובאת חגיגה י"ד ב' ולא ידעו המפרשים פתרון.

ך וא"כ החסידים נקראו בעבור זה צנועים כי צנוע הוא בעברי מעם מה שעסקָו הוא ביוני פֿערבאָרגען, אינגערהאלב. — ושם פרושים הוא החיצונים,*) מפורש בלא נביעות, לפי שהתורה באמת יש לה חיצון ופנימי, ועסקו הפרושים לרוב בעניינים חוצים, כהויות דאביי ורבא שהוא דבר קטן, והצנועים עסקו בדבר גדול הוא מעשה מרכבה וסתרי תורה, מעם

*) ע"ד שאמרו נדרים ל"ז ב' על הכתוב נחמיה ח' ויקראו בספר תורת אלהים מפרש ושום שכל, מפרש זה תרגום ר"ל הלימוד השמוני עקסאָטעריט, ויתכן מאוד שעל שם זה נקראו העוסקים בחיצוניות התורה פרושים מאז, ועיין להלן. ואחשוב כי מטעם זה נוו חז"ל קידושין כ"ט א', לשלש שנותיו שלים במקרא (כמנהג הצדוקים) שלים במשנה (כמנהג החסידים) שלים בגמרא (כמנהג הפרושים).

כדרך שני מיני תלמידים מפיטאגאראס הנ"ל, באופן ששניהם פרושים
וצנועים יחדיו הלכו לעשות רצון קונם, וקשר אהבת התורה מחברם יחד,
כערך גוף ונשמה. גם כל שלשה כיתות צנועים פרושים צדוקים נראות
כערך שלשה תלמידי חכם יוני הנ"ל אשר אומרים עליו שהוא קבל מן
היהודים, ויבואר אצלנו אי"ה במ"א, וכערך שלשה דברים אשר עליהם
העולם עומד, באופן שאין אתה רשאי לומר בהחלט, הדין עם הצנועים,
ולא עם הפרושים וצדוקים כלל, וכן אי אתה יכול לומר הדין עם הפרושים
ולא עם זולתם, כי בכל כת וכת יש קצת הכרח לקיום העולם המוסרי
כאשר אבאר, וכמו שאמרו בירושלמי מגילה פ"ק אמת דין ושלום שלשתם
אחד הם, כן הצנועים שעיקרם לקרב אל האמת בתורה, והפרושים שעיקרם
לדרוש בדין ועבודה, והצדוקים שעיקרם לשלום וג"ח בעולם, כל אחד ואחד
יש לו חלק בכלל, רק הצנועים המה מעולים מן הפרושים, יען כי המה
עסקו שליש בתורה שליש במלאכה ושליש בתפלה וילאו ידי כל החובות
ע"ין להלן, והפרושים מעולים מן הצדוקים. הא למה זה דומה לשלמות
אדם פרטי, כי דבר מוסכם ונודע בשכל הוא, שהאיש השלם צריך לשלשה
מיני שלמות: (א) שלמות הגוף בטבע עם ההכרה, (ב) שלמות השכל
בדיעות ולימודיות, (ג) שלמות האמונה באלהי אמת. ועל הרוב אינו כן אל
מי שהוא שלם בטבע עוזב שלמות הלימודים והאמונה, וכן להפך; אבל
הירא אלהים אוחז בזה וגם מזה אל יניח ידיו. לתכלית זה הוצרכו שלשה
כיתות אלה לכלל ישראל שהם לב האומות בעולם, והעולם בכלל הוא
כגוף שלם אשר לא יחסר לו כל — וכאשר באמת רמזו לנו חז"ל זה הסוד
באמרם: הפסח נשחט בשלש כיתות: קהל, ועדה, וישראל. פסחים ס"ד.
קהל הוא יסוד האומה בטבע, עדה יסוד האומה במדות ולימודיות, ישראל
יסוד האומה באמונה, אשרי מי שזוכה לשלשתם יחד.

ועתה ננסה להבין ולבאר דבר זה יותר במחלוקת הדיעות של שלש כיתות
אלה: בשלשה דברים חולקים שלש כיתות אלה: (א) בתכונת תורה מן השמים;
הצנועים האיסים אמרו שעיקר התורה הוא סתרי תורה, יסוד השכל העליון,
והפרושים מצדם אמרו שעיקר תורה מן השמים הוא השכל במעשה עבודה
ודינים, והצדוקים אמרו כי אין מן השמים רק המלה ולא השכל כלל רק
החיצון של דבר. הנה דבר ברור שיש לכל אחד ואחד קצת מן האמת
ושלשתם יחד הוא האמת בכלל, כי שלשה אלה ישנם בתורה, החיצון במלות
ודיבורים, השכל בלימודים ועבודות, הסוד בשכל העיון המתקרב למעלה.
— ואעפ"כ מן ההכרח שתהיה לכל דעה כת בפני עצמה, למען נמצא
בני אדם שומרים על כל חלק בזריזות וחזקת האמונה. — (ב) הבחירה;
הצנועים אומרים אין בחירה, רק הכל בא מאת ד' והאדם הוא פועל
ברצון השם כל מפעלותיו, הפרושים אומרים שיש בכח הבחירה לשנות
רצון השם ותכתי בעיון הגזרה והבחירה, כאשר יבואר בערך בחירה, —
והצדוקים אומרים שאין גזרה כלל רק בחירה, ולפיה יתהוו כל הדברים
כי כפועל אדם ישולם לו וכאורח איש ימציאנו. — אין ספק שהעולם וכל
השתלשלות הזמנים צריכים לשלש דעות אילו ולשומריהן ולשומרי שומריהן

וכאשר באמת יש תורה מן השמים כן יש גזרה (בעשטימונג), וכמו שיש
עבודה באדם כן יש בחירה ורצון (פֿרייער ווילע) בבני אדם, וכן כמו
שיש גמילת חסדים בטבע לתמם יחד הגזרה והבחירה, כן תלוים כל
הדברים וכל ההנהגות בהסכמת שלשה אלה: רצון הבורא, רצון האדם
ורצון הטבע כערך האדם, והמה שלשה עמודי עולם; כי אם לא יהיו
השוררים ומנהיגים רק בעלי נסתרות והסודות אשר יאמינו רק בגזרת
עליון, אז לא יאבה אדם לעשות מאומה כי ישליך כל ענייניו על שוכן
שמים ויניח שולתאו בכוותא דרקיע. — ולהפך אם לא יהיו רק מאמינים
בבחירה לבד, תאבד יראת שמים ומדת הבטחון ועסק השכל בשלמות
האחרון, לכך טוב תורה עם דרך ארץ. — (ג) בשכר ועונש; הצנועים
אמרו שסוף הגמול הוא רק לנפשות ולא לגוף, כי הגוף כלה ואבד.
הפרושים אומרים לגוף ונפש, יען יש תחית המתים וגלגול נפשות בגוף
אחר. הצדוקים אמרו שאין תשלום גמול בעולם הבא כלל לא לגוף ולא
לנפש; רק עיקר הגמול הוא בעולם הזה. הנה כל שלש אלה לא יגרעו
מן השלם באמת, כי אם ישתררו עלינו רק בעלי גמול הנפשות אז תשאר
האדמה שממה ולא יאבה שום אדם לעסוק בדרך ארץ, ולחרוש בעת
החרישה ולזרוע בשעת הזריעה, ולקצור בעת הקצירה, כי יאמר הכל הבל
והבל הבלים אמר קוהלת, אין יתרון לגוף תחת השמש כלל, לעומת זה
צריכין אנו לשיטת הצדוקים אשר על ידם יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי
ערב, כי יאמר אולי הדין עם הצדוקים בזה ולמה אשומם? — וכן לרגלי
הצדוקים לבד יעסוק האדם בהבלי עולם הזה יותר מדאי ולשוא יצרוף
צורף אמרת ה' צרופה. — — באופן ששלש דעות אלו תלויות זו בזו,
הצנועים מצדם שנים לעיקר סתרי תורה מן השמים, שהיא מקור השכל
ומאמינים באור היסודי, וגם בגזרת השכל היסודי הזה, וכן בשכר השכל.
לעומת אלו יאמינו הצדוקים ההפך ממש: א' חומר התורה ולא השכל
היא מן השמים, ב' אין גזרת השכל העליון כלל, ג' אין תשלום גמול
בשכלים רק הכל בגוף. והפרושים עומדים באמצע, והמה ככתוב השלישי
המכריע ביניהם ואומרים, א' שיש שכל וחומר לתורה, ב' שיש גזרת השכל
ממעל ובחירת אדם מתחת, ג' שיש גמול לנפש ולגוף יחד. ולפיכך דעת
הפרושים דעה מכרעת היא, כי יעשו השכון לגוף ונפש בשוה, ובעבור
זה הליגו במשנה יחד האומר אין תורה מן השמים ואין תחיית המתים מן
התורה אין לו חלק לעה"ב, כי שתי אלו אמונות כרוכות ומשולבות יחדיו
כאמור (סנהדרין צ'). בעבור זה יאמינו הפרושים על הכתוב תורה מאתי
תצא חידוש תורה מאתי תצא (מדרש), כלומר כל העיונים באומרי תורה
ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כבר הוא מסיני ומשמים, עיין מדרש
פ' כי תשא. בגלל הדבר הזה בחרו בעלי משנה ותלמוד במחלוקת הדעות
על כל דבר בהסבה, כמו שאמר החולק גופו לפעמים: עדיין אנו צריכים
למודעי ב"ב י' וש"נ, כלומר להשלי' הענין מכל צד צריכים אנו לשמוע כל
הדעות ולעשות כרוב וכצורך השעה בפנים, וזה הכלל כי חכם עדיף
מנביא כאשר יבואר במקומו.

ח כתבנית המחלוקת בדעות (דאָגמען) כך נחלקו במנהגים ועבודות ואופני תולאות ההלכות מן הכח אל פועל אדם. ד"מ (א) מפני שהצדוקים האמינו שרק חומר התורה ולא השכל היא מן השמים, לפיכך גזרו לסימן שיהיה עצרת תמיד אחר השבת קבוע בכל שנה ביום ראשון בשבוע, להורות בזה שמפני שהעצרת הוא יום מתן תורה, לכן יהיה יום זה קבוע בכל שנה על דרך אחד ולא ישתנה כאוות הפרושים מיום ליום, רק כמו שהתורה החומרית במלותיה לא תשתנה מן פשטותה, ולא יש כח לשכל לשיטת הצדוקים להוציא הכתוב מפשטותו כן לא יהי' שינוי חילוף ותמורה ליום מתן תורה לעולם. — אבל הפרושים שאצליהם שניהם יחד נתנו מן השמים, ויש כח ביד חכמים בשכל, לשלוט על חומר התורה, לפיכך אמרו שיום מתן תורה תלוי ברצון וקביעת ב"ד וחשבוני הזמנים, כי ישראל מקדשי' לזמנים, כמו שישראל מדריכים העם בשכל התורה ע"פ הסכמת השכל עם המקובל יחד. ולכן תראה שביומי אנטיגנוס איש סוכו אשר ביומיו נעשה חילוק הכיתות במורגש יותר כאשר בארתי ע' אנטיגנוס, אז הוכרח אנטיגנוס זה לתקן שלא יקדשו החודש ע"פ ראיה לבד, כי אם ע"פ חשבון בשכל, להתנגד לצדיקים אשר לא יראו רק על המורגש בחוש וראיית הלבנה ממש (יסוד עולם שמ"ה פ' י"ט). (ב) מפני המחלוקת בכח הבחירה וגזרת השכל העליון בשמים, נחלקו הצדוקים ואמרו שחוב' על הכה"ג ביום הכיפורים לתקן מבחוץ ולכנס מתוקן לפנים בקטורת, יומא י"ט ב', להורות כי הכל תלוי בבחירת האדם החומרי לבד, ולא יש בפנים מעשה כלום. אבל הפרושים אמרו חובה לתקן מבפנים להורות כי שניהם יחד פועלים גזרת הבורא עם מעשה אדם מתחת. — מטעם זה נראה לי ברור כי מה שאמרו יומא מ' ב' שאסור לשנות הגורל מיד ליד כדי שלא ליתן מקום לצדוקים לרדות בנו, כוונו בזה להורות, שאם כה נעשה לעשות הגורל מיד ימין לשמאל ולהפך יאמרו הצדוקים, ראו כי הפרושים מודים לנו שהכל תלוי בבחירת אדם לבד, ורשות ביד האדם לקבוע הגורל משמאל לימין ולהפך. — ולהלן נראה כי יתכן לקרוא את האיסים בשם זה ע"ש שפירושו αλυα גורל וְמָזָל טיקזאו, לפי שהאמינו שהכל כגזר מן השמים ואין בכח אדם לשנות גזרת עליון. (ג) מפני המחלוקת בתשלום גמול אמרו הצדוקים לסימן במעשה העבודה שפרה אדומה הנשרפת נעשית רק במעורבי השמש, (פרה ג' ויומא א') יען כי סוד פרה אדומה הוא, לטהר את הטמא במת ע"י עפר ומים להורות כי אחר המות וכליון החומר יבואו מים חיים להחיות בחיים חדשים, ובעבור זה אמרו הפרושים כי השרפה תהיה בטבולי יום, ומטמאים היו הכהן השורף הפרה, להורות שמאמינים שיש גמול ותשלום בתחייה חדשה אחר הטומאה וביום ממש שהוטבל אדם מטומאתו כלומר גם אחר המיתה בחטא, תקוה לאחריתו; אבל הצדוקים אמרו שכל זה הוא רק למעורבי השמש, להורות כי אחרי בוא השמש בערב אחר המות אין כאן

שוס גנוּל ותחיה ורק לבעבור שלא נחטא בזאת הפרה ולא לכפר.*) — מטעם זה נחלקו ג"כ בשרפת בת כהן, ב"ד של צדוקים שורפים הגוף החיצון, והפרושים אומרים שרפת נשמה וגוף קיים סנהדרין נ"ב: להורות כי עיקר החטאת בנפש אדם. —

מטעם זה תקנו שתי פרישות אצל כהן השורף הפרה, וכהן גדול ביהכ"פ שלא יהיה צדוקי רק יתנהג ככל תורת הפרושים בדעות ועבודת היום (יומא ד' א'). לדעתי התחיל שם פרושים מעת החל מנהג זה להכות שורש באומה להפריש כהן השורף, והכהן גדול, וזה שם פרושים המורה על מנהג הפרישות הזה.

ועוד רמזו בזה עוד להאיר יותר בדין טומאה וטהרה מדין קדושה, יומא ה' ב', יען כי דרך הפרושים להשגיח יותר על הדברים המביאים לידי חטא מעל החטא גופו כאשר באַרתי בערך אם למקרא. — ודבר זה מבואר פרה ג' מ"א שמעלה עשו בפרה, שהכהן השורף צריך פרישות ז' ימים נגד הצדוקים, כי מפני שטימאו את כהן השורף כדי לעשות בטבולי יום, הוצרכו לעשות מעלה אחרת בסימן הפרישות, ועל שם פרישה זו שתקנו נקראו לדעתי פרושים. ואמרו ביומא שם אין בין כהן השורף את הפרה לכה"ג ביום כיפורים אלא, שזה פרישתו לקדושה, ואחיו הכהנים נוגעים בו, וכהן השורף פרישתו לטהרה ואין אחיו הכהנים נוגעים בו, ואחק על זה בעל מאמר האישות, אדרבה הקדושה תהיה חמורה מן הטהרה? אכן באמת הטהרה חמורה שמביאה לידי קדושה ועיין ערכין פ"ג מ"ה האמירה התורה בדיבור המביא לידי מעשה מעל המעשה. — ועוד כי הקדושה הוא במקדש שנקרבו שם קרבנות והטהרה בכל מקום. ונראה כי הצנועים שמאמינים ומתעסקים במקור של העליון, לא הביטו על דקדוקים כאלה ומעשה החיצון במקדש, רק עיקרם היה לחזק שכלם וגופם לשמוע בקול ד' בביתם, ולא דוקא במקדש, כאשר אמר יוסי: יהי ביתך בית ועד לחכמים שהעיקר הוא טהרת האדם בפנים לשמור צלם אלקים, בכל מנהגים המתיחסים לכך.

אפס כמו שכל דבר טוב בראשיתו ושורשו, מתהפך בתהלוכות הזמנים מטוב אל רע, ולא מן רע אל טוב רק אחר החזרתו לכבשן, כלומר אחר שכבר נתיסר ברע והורעש העולם בקולי קולות, להרחיק השאור והחמץ מבית ומבחוץ, כאשר נודע זאת בכל מיני תהפוכות העולם ע"י בלבול והתעוררות ההמון, רעוואָלוטיאָנען, לשרש שרשי מנהגים רעים, כן הטוב

---

*) סוד הפרה היא האם של החטא בכח, ועגלה היא סימן התולדה מן החטא בכח, היינו מעשה חטא בפועל, לפיכך אמר ר' אליעזר פרה בת שתים ועגלה בת שנתה (פרה א' מ"א), כי השמירה מן החטא היא כפלים מן עונש החטא בפועל, לפיכך אמרו במדרש פ' חוקת ששלמה לא עמד על סוד פרה אדומה, יען שלמה לא נשמר מלהוליא תולדה מן החטאת. — ואמרו שם שהסוד הוא תבוא אם ותכפר על בנה העגל, כלומר שמעתה ישמרו מלחטוא בפועל על ידי ההרגל בטהרה ולשמור הנפש השכלית מן הכיעור ומן הדומה לו. ויבואר עוד במ"א בהקבה.

המוסרי באמונה בקל נתהפך מטוב לרע במשך הזמן, אבל להחזיר עטרת הטוב ליושנה נעשו ערעורים ותהפוכות שונות.

ט מנהג הצנועים והחסידים היא טוב בעצמו, אבל בקל נתלה בם החנופה והזדות כי לפום חריפתא שבשתא, ולפי ערך הקדושה מתדבקים בה מזיקים ורוחות הטומאה. רוב הצנועים נתהפכו **לצבועין**, ובימי אלכסנדר ינאי נראה שכבר נחמצו קצת, כי לדעתי מה שאמר ינאי מלכא לשלמציון המלכה אחות שמעון ב"ש סוטה כ"ב ע"ב: אל תתיראי מן הפרושים ולא מן אותם שאינם פרושים, רק מן הצבועים שעושים מעשה זימרי ומבקשים שכר כפנחס, הכוונה בזה על הצנועים וקראם — צבועים משני טעמים, א' כפשוטו שאין תוכם כברם, ב' מפני שמלאכת הצביעה היתה מלאכתם, והטעם לדעתי יען שצבעו תכלת ולא האמינו לשום אדם רק להם לבדם, כי כפי אשר רמזתי למעלה שנהגו כמו כת פיטהַגָרעאֶר א"כ כמו שכת זו דרכה ללבוש תכלת לסימן השמים עם מלבוש לבן, כן נהגו האיסיים, עיין מנחות מ"א ב': חסידים הראשונים כיון שארגו בבגד שלש על שלש אצבעות, צבעו או מטילים בו תכלת, וגם מבואר כי בית הלל מתירין סדין בציצית וב"ש אסרו ללבוש תכלת משום המזייפים שתולין קלא אילן ואומרים תכלת היא, כלומר מבחוץ נראים כטוהר השמים ומבפנים מלא מרמה, ואמרו כל המטיל תכלת בירושלים אינו אלא מן המתמיהים, וכן אמרו בתוספתא עדיות ג' על מנחם בן סגנאי שהיה צובע (תכלת), וכשהיה יושב בסנהדרין היו הכל תמהים, ומפני שאז לא מצאו הרוב מנת זו חן בעיני הפרושים, ובפרט בעיני בית שמאי כאשר יבואר להלן כי ב"ש לא לימדו לתלמיד שאין תוכו כברו, אבות דר"נ ספ"ב, וב"ה לא הקפידו על זה מפני התקוה שסופם לחזור וכן נהגו האיסים הטובים כב"ש והרחיקו החשודים.

גם נודע שהאיסים המנבאי' שנאו את בית חשמנאי ונבאו תמיד לרעתם לכן הזהיר ינאי מלך מפניהם. הן אין דעתי מסכמת לדעת החכם גרעטץ ששורש האיסים הוא הנזירות, כי מצינו חסידים ראשונים היו רוצים להביא חטאת למקום ונדרו בנזיר (נדרים י' א' וש"מ ע"ש), אם כן מוכח שהיו חסידים קודם שנזרו בנזיר.*) אפס בזה אני מודה שדרך חסידים כאלה לנדור נדר להזיר לד' ולשאת נזר הקודש להיות נזיר אלהים. והבנתי בזה

*) על מה שאמרו קידושין ע"א. הריני נזיר אם לא אגלה משפחות כתב המהרש"א בח"א לפי שהיו כת נזירים מרוחקים מן הישוב, וכיון לאיסים, ולדעתי אין זה אמת אלא מפני שבימים ההם היו הרבה עזי פנים מוציאים שם רע ומגלים משפחות יקרות כמבואר שבת ל' ב' מי שבא לפני רבי ור' חייא בעזות כזה ונתנו לו כוס יין להפקיע רשעו — ע"כ שייך לומר הריני נזיר אם לא אגלה משפחות כלומר לא אשתה יין ואני אוכל לגלות משפחות. — ועיין מדרש מקץ רבה שבימי שמעון ב"ש באו ג' מאות נזירים והתיר שמעון ב"ש להלים את נזירותם וכן במס' נזיר פ"ה מ"ד התיר נחום המדי אחר החרבן לג' מאות נזירים ובהכרת לא היו איסים כי אלו לא יתירו נדרם. — והנה השכל נותן כי כמו שלא חשיבו האיסים את הקרבנות לעיקר ואמרו ששולחנו של אדם מכפר (וכמו שאמר ר' יוחנן ב"ז ב"ב י' ב' כר' נחוניא בן הקנה שהחטאת רק לאומות אבל לישראל חסד וצדקה) כן לא חשיבו את תורת הנזירות לעיקר . . . .

דברי חז"ל בברייתא הסתומה והחתומה עד מאוד נזיר ה' ע"ב: האומר הריני נזיר סומכוס אומר הן אחת, דיגון שתים, טריגון שלש, טטרגון ארבע, פנטגון חמש, ולא יותר, ופירש רש"י שהתנא משמיענו שהנזירות בכל לשון לפיכך מורה גם הוא שהנודר בלשון יווני הרי הוא נזיר. ואני תמה מדוע נקט דוקא מספר חמש ולא יותר? ועוד מספר היוני איננו על דרך זה בהברת גון בסוף כי גון Gone פירושו זוית, אבל מי שרוצה לומר אחת שתים שלש ארבע חמש, אומר הינא, דיאָ, טריס, טעססארא, פענטא, ולמה זה הברת גון? לכן נראה להשכיל הדבר על דרך זה: כת פיטאגאראס נהגו לתת על ידם ועל מלבושם סימן שני משולשים יחד בחמש קצוות ✡ וזה נקרא Signum pitagroeicum ובלשון אשכנז מאפענפוס, לפי שדימו שזה מגיל ממחלת אלפדרוק, ויש תמונה אחרת דראמידענפוס כמגן דוד שלנו מנהג אצל הנעלטען וכוצרים על בתי ירצתם ✡ בששה קצוות, אבל אין זה כתאר ותבנית כת פיטאגארַס שאחזה את המספר בלתי שוה ובפרט מספר החמש — לפיכך אמרו בטוב טעם לחשוב חמש נזירות ע"ש חמשה זויות כדרך שנהגו החסידים מכת̈ זו. —

י השורש הטוב של חסידים ראשונים מרומז ב"ק ל' א' האי מאן דבעי למהוי חסידא ליקיים מילי דנזיקין, ורבא אמר מילי דאבות, ואמרו לה מילי דברכות. הם המה ג' שרשים: א' להיות טוב בטבע המקור שילאו ממנו, מ י ל י ד א ב ו ת, ב' להיות טוב לבני אדם בחברת אנושי, מילי דנזיקין,*) ג' להיות טוב לשמים, מ י ל י ד ב ר כ ו ת. ומבואר שם כי חסידים ראשונים היו מצניעים קוצותיהם וזכוכותיהם כדי שלא יזיקו רבים, וזה מדרך האסקים להיות אצלם חפירה כלי זיין תמיד, לחפור בארץ כמבואר למעלה ע"ש הכתוב ויתד תהיה לך על אזנך, לקיים ג' דברים, (א) לכסות הנואה בטבע, (ב) שאם ישמעו דבר שאינו הגון יאטמו האוזן, כתובות ה'. לשלום החברה, (ג) לכסות צואת ע"א כי לא תאמר אל כל שמן אמונת שוא — ולכן תמצא במדרש קוהלת ע' ע' שעדה קדושה (היא קהלא קדישא שבירושלים) הם, האיסים נקראו כן, מפני שמחלקים היום לשלש מחלקות, שליש לתפלה שליש למלאכה שליש בתורה. תפלה היא לחיי גוף בטבע, מלאכה חיי חברה, תורה חיי נפש לשמים, ונקראו ע ד ה קדושה כי אין עדה פחות מעשרה ויוסף אמר שהאסקים נהגו תמיד להדר אחר עשרה.

ובברכות ט': העיד ר' שמעון בן אליקים משום קהל קדישא שבירושלים כל הסומך גאולה לתפלה אינו ניזוק באותו יום, וזה מכוון למה שכתב פילון האלכסנדרוני בחיי פרישות עיין תולדת הקליר מהגאון רש"ל סי' כ': בעלות השמש מתפללים על יום מוצלח נכון למלא מחשבתם באור אלהי;

---

*) המשניות שנשנו בריש נזיקין ב"ק משנה א' וב' כשהזיק חב המזיק לשלם במיטב וכן כל שחבתי בשמירה הכשרתי את נזקו, הכשרתי במקצת נזקו, חבתי בתשלומין כהכשר כל נזקו, אשר הוא בדרך שיר ומליצה וזר מאוד, ואמר רב ב"ק ז' א' האי תנא ירושלמי הוא, נראה שמשניות ישנות מן איסים שנקראו קהלא קדושא בירושלים הם וכן סדר נחלות, ב"ב ק' ב'.

וזה מכוון לדעתי למה שמבואר בברכות שם ותיקין היו גומרים ק"ש עם הנץ החמה ונקראו ותיקין לדעתי משם vaticus ברומי מתנבאים, כי היו עוסקים לידע עתידות; אכן מה שאמר פילון כי בבוקר יעמדו ופניהם למזרח כלפי השמש הוא לדעתי בלתי מכוון אל האמת ובלתי מדויק, כי הלא דבר זה גינו חז"ל, ברכות ז' א', שהקב"ה כועס בשעה שמלכי מזרח ומערב משתחוים לחמה בשעה שהיא זורחת, ואמר המורה נבוכים ח"ג פ' כ"ט שמה שאמרו חז"ל ב"ב כ"ה שכינה במערב כוונו להתנגד אל עובדי שמש שמדמים את החמה לאלהי, ולדעתי האיסים קיימו וקבלו זאת שהשכינה במערב, יען הם אומרים כי אחר המות יהיה עונג לנפש ברוח מערבית וועסטווינד (יוסף שם), ולדעתי מטעם זה נקרא שער אחד בירושלים שער האיסים עססענער-טהאָר כלומר שער המערב, מלחמות ה' ד' ב', וכתב אברבנאל הביאו תי"ע שקלים פ"ו ג' שלא היה שער במערב המקדש כדי שלא יראה כמשתחוים לחמה. גם יוסף אמר ק' אַפִּיאָן ס"ב ק' ב' לנגד למה שכתב אַפִּיאָן שמשה לימד את ישראל להתפלל נגד מזרח מפני שמשה היה מעיר העלְיאָפּאָלִיס זאָננענשטאדט במצרים, אשר עבדו שם לחמה, והוכיח יוסף ההפך מזה מכל מנהגי ישראל לנגד לאמונה זו, ואלו היה יודע יוסף שהאיסים נוהגים ככה לעמוד מול זריחת השמש היה מודיע טעמו של מנהג זר כזה ביהודים! אפס אמיתת הדבר הוא שהאיסים סמכו גאולה לתפילה שלא יהיו ניזוקים כל אותו יום, כלומר הגאולה היא סימן יציאת האדם מאפלת הלילה אל מאור היום, והתפילה הוא התפלה על עסקי יום זה הסמוך ללילה הקודמת, כאשר יאמרו הספרים שמלוה לדבק יום ולילה בתורה ותפילה מטעם המלך וחכמיו חכמי יהודים, שדעתם, שהשם הוא המכין מאור ושמש, לילה ויום, הוא ברא, ולא כאומות עכו"ם והודיים, שעושים הפרש בין הדבקים, ואומרים כי אלהי השמש והיום אינו אלהי הלילה והחושך, ולהפך. לכן כל הסומך גאולה לתפלה, ומקיים שהשם הוא היחיד המוציא אור ומאיר לארץ אינו ניזוק בכל אותו יום בדעות כוזבות כי שכלו בהיר ונקי. —

יא ברבות הימים נמצאו בין האיסים בנים לא אמון בם שקראום נביאים געפּערבטע תמור נכועים כמבואר למעלה, והיה מתנבאים שלא כרצון חכמי פרושים כי הפרושים דעתם שיש יכולת ביד אדם לשנות גזרת המקום בתשובה וצדקה והקב"ה גוזר גזרה ו ה צ ד י ק מבטלה (ולא החסיד) יען כי האיסיי שנקרא נבוא מאמין שאי אפשר לשנות גזרת המקום, וכל אשר הוא רואה בנבואתו כן יקום, אשר בעבור זה יש לקוראו נבוא כי נבע היא גורל (ערוך ותרגום) כלומר שמאמינים בגורל שנפל מן השמים טיקזאַל פאַטום פאַטאַליסטען ביוני αισα = Essäer, והיה בימי הורדוס אים איסיי שמו מנחם שנבא להורדוס בעת ילדותו כאשר היה בן ע"ו שנה שימלוך על ישראל ולאחר שנתאמתה נבואה זו הלך הורדוס לשאול למנחם זה אם יאריך ימים על ממלכתו והבטיחהו כי כן יהיה. יוסף קורות ע"ו י' ה'.

וזה היה לקוץ מכאיב בעיני הפרושים אשר שנאו את הורודוס, וזה

הטעם אשר אמרו חגיגה ט"ז א' במשנה הלל ומנחם לא נחלקו, יצא מנחם ונכנס שמאי, כלומר לדעתי אחר אשר ראו כי מנחם זה נוטה להורודוס ומנשא לו המלוכה, הפרישוהו מן הסנהדרין ולא יהיה אב בית דין, ואמרו שם להיכן יצא? אביי אמר לתרבות רעה, ורבא אמר לעבודת המלך. שניהם לדבר אחד נתכוונו כי עבודת המלך היא עבודת הורודוס השנוא לפרושים, ובירושלמי שם: יצא ממדה למדה כלומר אחר שמדתו היתה לנבאות להורודוס טוב עברה גוררת עברה. ואף כי גם שמאי ניבא שהורודוס ימלוך, הוא שמאי היה מן הטובים וניבא זאת דרך עונש מפני שכבשו חכמים פניהם בקרקע ולא דנו את הורודוס כהורג נפש, אבל כלל הפרושים לא עסקו בנבואה, אדרבה אמרו אין נביא רשאי לחדש. ע' אות זה.

ובבבלי שם שיצאו עמו שמונים זוגות תלמידים לבושי סיריקון Sericon מלבוש של משי כדרך הגדולים ובירושלמי שהיו כותבין אין לכו חלק באלהי ישראל ולמה זה? לפי שהמליכו עליהם את הורודוס. ואלה האיסים היו שונאי נפש החשמנאים שכן ניבא יודא האיסי על רציחת אַנטיגָנוס אחי אריסטבול המלך ונשפך דם שני אחים כאחד. קורות י"ג י"א ב'.

נבין בזה שגגון התוספתא בעדיות ג' שהבאנו למעלה מנחם בן פגבי שהוא לבע (הוא בן סגנאי במשנה א' פ"ז) כשהיה יושב בישיבה היו הכל תמהים, אמר להם מנחם מכך וכך אני ראש חבל הבא אחרי. מה זה? לדעתי כך כך עולה במספר שמונים ורמז לפרושים, שאתם תמהים עלי ואתם שנאתם אותי, אבל אני יש לי שמונים זוגות שומעים לקולי. — ובמשנה שם אמר מנחם זה שנקרא בתוספתא לבע ובמשנה סגנאי ע"ש הלבע והסימן שהוא לובע תכלת, Signae ברומי, מוסף היורה של לבעים טהור, מוסף היורה של שולקי זתים הוא טמא, רמז בזה כי יש שני מיני הוספה על התורה, הוספות חידושי תורה של איסים בעלי סודות שנקרא לבעים כאמור, והוספת עיוני פרושים וחברותיהם שנקראו זתים עיין מנחות נ"ג: מה זית אחריתו בסופו, ובעירובין י"ח: כל שיעוריה בזתים, ובחולין מ"ו. כזית במקום מרה ובמקום חיותא בעינן, כלומר זית רענן שהוא חכם המנהיג צריך להיות במקום מרירות, ולא יברח מן מקומו בשעת סכנה וגם במקום חיות, ע"ש שאמר ר' זירא כן לרבה ור"י שברחו ממקומם. —

יב חכמי הפרושים עם שהיה לבם שלם עם החסידים באמת ובכל הסודות הנאמנות שיש להם יסוד בשכל, בכל זאת נראה שגינו מלבוש הלבן, ולחקו אמאן דלביש גונדא קוטה כ"ב: וכן על עטופים סדינים לבנים, ונראה במדרש קוהלת פסוק כל הנחלים כי לטוב לפני ד' יהיה שחרה אמר רב לרבי ישמעאל לשני עטופי סדינין, כאלו אין כאן בני עלייה רק שנים ובאבות דר"נ כ"ה אמר בן עזאי נוח למלוך על כל העולם מלמלוך על ב' עטופי סדינים. ועיין בתשו' פנים מאירות סי' קנ"ב שהוכיח את הלובשים לבנים דוקא ע"פ שיטת המקובלים. ועיין מגילה כ"ד ע"ב האומר איני עובר לפני התיבה מפני שבגדי צבועים אף בלבנים לא יעבור משום יוהרא לדעתי והארכתי בזה במ"א בטעם. אכן במה שנוגע למדות טובות הלכו ראשי חכמי פרושים בשיטת האיסים, כי לפי המבואר מלחמות

ב׳ ה׳ ז׳ האזו האיסים מנעם במזמור ט״ו ד׳ מי יגור באהלך אחד עשר מידות ישרות וכן עשו ר׳ עקיבא ור״ג, מכות כ״ג א׳ ע״ש.

יג על כל פנים למדנו מזה שבארתי איזה דברים מועילים: **(א)** שמה שכתב יוסף קורות י״ד ע׳ ד׳ כי שַמְעְיָה ופְּאֲוֹלִיֹון ישבו בסנהדרין, וגער שמעיה על מה שכבשו הסנהדרין פניהם בקרקע, בשעה שבא הורודוס המרגא את חזקיה עם הורכנוס לדין, מלובש ומזויין, הוא שמאי והלל ולא שמעיה ואבטליון כאשר חשבו גרעטץ ויָאסְט, כי בשעה שישב שמאי כבר היה הלל, ומנחם יצא מן הסנהדרין לדעתי בשעה זו, לפי שלא רצה לדון את מי שניבא עליו שיהיה מלך. — גם מזה תשובה למה שכתב גרעטץ שהלל נעשה נשיא אחר שכבר מלך הורודוס. —

(ב) יש ללמוד שמה שמבואר בתוספתא סוף ידים מובא בר״ש שם: אמרו לו טובלי שחרית לפרושים קובלים אנו עליכם, שאתם מזכירים את השם בלא טבילה, אמרו פרושים לטובלי שחרית קובלים אנו עליכם שאתם מזכירין את השם מן הגוף שיש בו טומאה, והוא תמוה מאוד, כי אחר שטבלו איך שייך טומאה? וכתב מהר״ז פראנקעל נ״י שהקפדה על הטבילה היא גופא נחשבת לטומאה כי אין דברי תורה מקבלים טומאה, עיין באריכות מָנַאטסשריפט 1853, לד 66 ולהלאה, וגרעטץ אומר שכל גוף בטבע טמא, וכל זה דוחק. אבל לדעתי נראה שטובלי שחרית אלו אינם איסים רק ענף היוצא מן החסידים שנשאו נשים, כי האיסים המעולים לא נשאו נשים. והנה מבואר ברכות כ״ב ב׳ שהטובל בארבעים לקרי הוא מעולה מן הבא בתשעה קבים, ומי שאינו צריך לטבילה במ׳ סאה, הוא מעולה מן הטובל, כי כן אמר רב הונא תנו לי כבריך דלא נפל עלי לא הא ולא הא ע״ש ברש״י, ומבואר עוד שם שעיקר תקנת טבילה לב״ק הוא כדי שלא יהיו תלמידי חכמים רגילים בנשותיהם כתרנגולים, ולפי זה מי שטובל בכל יום שחרית, ממילא שוב יהיה רגיל באשתו יותר מדאי, ואם כן הוי הטובל גוף שיש בו טומאה שהרי נטמא, משא״כ מי שאינו טובל בכל יום לא היה בו טומאה כלל ולא נצרך לטבילה וזה ברור. וכן כ׳ יוסף ק׳ אַפִּיאָן ב׳ כ״ד שהתשמיש גורם טומאה לגוף ונפש לפיכך נהגו היהודים ברחיצה הרבה להועיל קצת: μετα τὴν νιομιμον συναυσιαν ανδρος και γυναικο απολουσασθαι κελέυει ὁ νομος-καθαρος ειναι οὐ δύναται.

(ג) מה שחידש מהרז״פ נ״י שמפני זה לא הלכו האיסים להיכל יען שהם סוברים כשיטת הצדוקים, שאין פרה אדומה נעשית רק במעורבי שמש, לפיכך חשבו אפר פרה לפסול, קשה אם כן למה שלחו קרבנותיהם והרי ערל וטמא אינם משלחים הקרבנות רק אם הם עצמם יכולין להתטהר, אבל אם האיסים לא יוכלו להטהר מפני אפר הפרה ממילא לא יוכלו לשלוח קרבנותיהם, עיין פסחים ס״ב וחגיגה ד׳ ב׳ ובתוס׳; אכן בזבחים כ״ב ב׳ סוברים **זקני דרום** *) טמא מת משלח קרבן.

---

*) תאר זקני דרום יתכן על האיסים שהרבה מהם היו בדרום א״י ותרגום ישעיה מ״ט י״ב מארץ סינים מארע דרומא, ויתכן א״כ שמהם סינים נקראו עססענער, ובנ״ר נ״ד: שאלתי את

ונראה פשוט או שלא הלכו להיכל מפני שמשכו ידיהם מן הקטרה ע"ד המבואר יומא כ"ט א' וחולין קל"ג, הלכועים מושכין ידיהם מפני שרא שחוטפים החלקים ואיכם נוהגים בכושר דעת. או מפני שחלקו בין עם הארץ לחבר ועם הארץ צריך לספור ג' וז' לפני חכמים ולא רצו בחילוק זה, חגיגה כ"ב ב' — אכן בכריתות כ"ה א' מובא **אשם חסידים**? או מה שהוא העיקר, שהאיסים העמיקו עלה בסודות התורה ועיקר עבודת הבורא אצלם הוא גוף האדם ולא הקרבן, כאשר למדו הפרושים אחר החרבן, וכאשר כתב יוסף שהחשיבו ענין עבודתם בבית יותר מעבודת המקדש, קורות י"ג ה' ע', וכמו שהנביאים אליהו ואלישע לא הלכו לרגל לירושלים. — —

(ד) מה שכתב מהרז"פ כי אסיא המובא בירושלמי יומא ג' ז' שהשתמש בשם המפורש הוא איש אסיי לא יתכן כי במדרש קוהלת ג' י"א מבואר שלא מטעם חשש טומאה לא יוכלו לקבל מעשר מי שמשתמש בשם, כי אם כל מקבל מתנה לא ישתמש כדי שלא יזיק את מי שאינו נותן לו. —

(ה) נראה שמה שיש בגמרא לפעמים מנהג נקיי דעת בירושלים הכוונה על הקהל איסים שכן תראה נקיי דעת שגרשו נשותיהם כתבו רק חניכתם וזה מנהג איסים לגרש האשה בשעה שמתעברת, עיין גיטין פ"ז ב'.

ועיין חגיגה כ"ב: בית הלביעה הוא מקום שנקיי דעת לובעים, כלומר עושים סימן שלא ישתה אחר מתוך כליהם ויטמאם, ובזה הבנתי מה שמובא בירושלמי סנהדרין ג' ה' שפפוס ולולייכוס לא רצו לשתות מתוך כלים לבועים. —

כללו של דבר ד' מיני איסים היו כנגד ד' מדרגות של קודש חגיגה י"ח ב', ונראה כי ר' יוחנן בן גודגדא שנחשב שם שהיה אוכל על טהרת הקודש כל ימיו היה נושא אשה שהרי היו לו בנים חרשים, עיין חגיגה ג' א' ור"ש ריש מס' תרומה בשם תוספתא וכן יוסי בן יועזר היה לו בנים ועיין נדה ל"ח א' שחסידים הראשונים לא שמשו מטותיהם בד' בשבת מפני חילול שבת המסובב בלידה א"כ מזילא נשאו נשים והולידו בנים.

יד חוץ מכל זה יש לעורר על מה שאמרו חכמי נולרים שישי משיחם ילא מכת האיסים וכן יוחנן הטובל, לדעתי לא יתכן שהרי האיסים חלקו כבוד למשה מאוד ומסרו נפשם על כבודו של משה רבינו וכן לחמו הרבה עם הרומיים עבור המקדש ויוחנן האיסי היה מנהיג. מלחמות ב' ח' י'; ג' ב' א'.

וכל זה אינו בכת הנולרים שהחשיבו את ישי יותר ממשה ורצו בשמחת לבב חרבן המקדש? רק בזאת נאות להם יחוס לאיסים במה שהורו האיסים כי אין הקרבן עיקר כי אם תורת קרבן וכמו שלימדו חכמי ש"ס בכ"מ. —

כל בעלי אגדה שבדרוס מפני שעסקו שם בסודות ויהודה בן דורתאי פירש לשם (לעיל). אפס בכל זאת נראה שהאיסים החשיבו מעשה פרושים במקדש לאמת ולדק ושלחו לפעמים קרבנות שלא לפרוש מן הליבור, ומזה שעשה ישמעאל בן פאבי שתי פרות, פרה ג' ה' בר"ש אין ראיה כי במקרה היה. יע"ש.

לסיום הדברים אעיר עוד על איזה חידושים מועילים המתיחסים לנדון זה: (א) לדעתי מה שאומר בעל מאור עינים כי בייסותים בגמ' המה האיסים הוא בלתי צודק, וכן מה שאמר בעל הכתב והתרגומים שהם על שם בייתוס שמינה הורדוס לכהן גדול אינו כהוגן, רק בייתוסים המה הנוצרים ונקראו כן על שם ישוע, נושעים, געהאָלפענע Βοηθος Boetos העלפענד, מתי' א' כ"א, ויש לי ראיות ברורות על זה כמובא בע' בייתוסים ועיין ריטב"א על תענית י"ג שמיחס תיקון ולמשיכים רק על אודות בייתוסים והם הנוצרים, ועיין מנחות ס"ו ע"ב שר' יוחנן בן זכאי אמר להם לא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלכם ומה זה שיחה בטלה? בהכרח אבונגיליון שלהם ויבואר בערך הנ"ל באר היטב. (ב) ענין כנפים פירשו המבקרים על אופנים שונים, גרעטץ על המטפחת לנגב הידים והחכם גייגער על שם הכתוב חגי ב' בכנף בגדו סמוך לבשר קודש. — אבל לדעתי אברר א"ה בערך זה שהוא ע"ש מצות ציצית ותפילין וכן גמילת חסד שנקראו כנפים ע"ש. (ג) צריך אני לעורר כי לדעתי בית שמאי שקם סמוך לחרבן בית שני לחלוק על ב"ה היה סעיף אחד מן האיסים, וראיה על זה א' כי שמאי נעשה אב"ד במקום מנחם האיסי ומן הסתם בקשו האיסים שיהיו אחד משלהם בוועד חכמי סנהדרין, ועוד כי גם שמאי ניבא להורודוס שימלוך ונהג כמנהג הצנועים לנבאות ולא כפרושים שאומרים חכם עדיף מנביא. — ב' מובן בזה שיטת הברייתא מנחות מ"א א' הסתומה שדין בציצית ב"ש פוטרין וב"ה מחייבים, אמר ר' אליעזר ב"צ והלא כל המטיל תכלת בירושלים הוא מן המתמיהין? לדעתי פוטרין ב"ש לערך ידיעתם כי המה מלובשי סדין כאיסים. ג' ב"ש מחמירין בענייני שבת כמו האיסים שלא התירו לחמם תבשיל בשבת עיין ר"פ כירה ב"ש חמים ולא תבשיל, וכן בענין מקלה וגמר מלאכה כפי שיטת התוספתא פ"א דשבת סברי ב"ש ששת ימים תעשה מלאכתך וביום ז' שבת להורות כי גמר המלאכה צריך להיות בששה ימים, וב"ה סברי רק המעשה ולא גמר מלאכה דלא כאיסים. ד' נהגו ב"ש שלא ללמד רק לתלמיד בדוק שתוכו כברו אבות דר"נ ספ"ב — ממש כאיסים. ה' לחמו ב"ש נגד הרומיים בחזקה שלא כדעת הפרושים מב"ה, וכן האיסים. — והנה ראוי לעמוד על לשון ב"ש ריש ביצה השוחט חיה ועוף ביו"ט, ב"ש אומרים יחפור בדקר ויכסה, כאלו היה מוכן דקר לכל שוחט וזה דרך איסים כנודע. —

הערה. אחר כתבי זאת ראיתי במ"ע אלג' צייטונג ד"י נוממער 33 לשנה זו צד 459 הערה חדשה מאת דאָקטאָר זאנדסבערגער מק"ק מאסטריכט על שם עססענער, והוא מאבות דר"נ פ' ל"ז בחשבון ז' מיני פרושים נחשב פרוש מחופתו עשאני, ובגליון כתוב נוסחא אחרת פרוש מה חובתי ואעשנה כמו שהוא סוטה כ"ב: וסובר החכם הנ"ל שנוסחא ראשונה עיקר והכוונה על כת עססענער שלא לקחו נשים ושם עשאני הוא כמו עססענער ונגזר משורש עשה, והנה הערה חדשה זו יקרה היא בעיני, אפס עדיין לא כיון פרוש מחופתו על מי שלא נשא אשה מעולם מה זה מחופתו ראוי לו להקר' פרוש מנשים בכלל? ונראה' לי כי המכוון על אותם עססענער שלקחו נשים וכאשר ראו שנתעברה להריונה, פרשו. באופן שיש מקום לכנות ענין זה פרוש מחופתו, כלומר כמעט ששכב אם אשתו אחר החופה פירש ממנה, ובעבור זה יתכן

לכנות מידה זו בשם עשאני, יען כי שורש עשה בסורי עשה יכון על הבועל בעילה ראשונה לבד כמפורש ג' פעמים יחזקאל כ"ג על עם ישראל במצרים שמצרים עשו דדי בתוליהם, וכן בסנהדרין כ"ב ב' אין האשה כורתת ברית אלא עם מי שעושה אותה כלי שנאמר כי בועליך עושיך. ונזכרתי מתוך זה אל מה שמובא במשנה ובריייתא סוף סוטה משמת ר' חנינא בן דוסא פסקו אנשי מעשה משמת אבא יוסי בן קטינתא פסקו חסידים, וקשה לי מאוד מה בין אנשי מעשה לחסידים והלא גם חסידים בעלי מעשים המה ולהפך אנשי מעשה מתחסדים עם קונם? אכן לפי מה שבארתי הנה ידענו כי ר' חנינא בן דוסא היה לו אשה ובנים ויתכן אם כן שהוא היה פורש מן האשה אחר שנתעברה הגם כי עדיין נקראת על שמו ושרתה תחת ממשלתו, והוא ר"ח היה מכת אנשי מעשה שכובשים יצרם מלשון עשה כניסה ופורשים אחר שעשו העיבור. או יתכן שאנשי מעשה נקראו אותם שזכו לעשות מעשים נפלאים כמו ר"ח שהלך אליו ר' יוחנן ב"ז להתפלל עבור חולה מפני שהוא כעבד למלך שהמלך עושה רצונו. ברכות ל"ד ב'. אבל חסידים היו אותם שאין מדרכם לעשות נפלאות, ועיין סוכה כ"ג א': חסידים ואנשי מעשה צדיקים מנעוריהם. —

או יתכן שבכלל אנשי מעשה המה בעלי מעשה וחסידים המה בעלי עיון והתבוננות כי לשני אלו נתחלקה כת איסים לפי דעת החכם בעהמער שראה בספר קדמון הובא בספר חקרי קדמוניות ד' ג'. — ושם בספר זה ראיתי את הלחן אשר בני ישראל לוחצים למצוא כת האיסים בתלמוד והביע שם דעת אומרת כי מבני יהונתן בן רכב ירמיה ל"ה נולדו שלא שתו יין ומזה אין ראיה כי כבר בארתי שאיסים לא היו נזירים*) כי להנזירים הותר נדרם לפעמים והשגיחו על זה הרבה נזיר פ"ה מ"ד וש"מ.

גם מביא שם ש"ס ברכות כ"ג א' במי שרצה לבעול א"א ואמרה לו, ריקה יש לך מ' סאה לטבול „מיד פירש" ולפנינו יש מיד פירש ואם נגרוס פירש תבוא על נכון השערתי שהסריסים שומרי שבת ישעיה נ"ו המה מקור האיסים, ואף כי נמצא לפעמים ס ר י ס במקרא שנשא אשה והוליד בנים בראשית ל"ז ל"ח ל"ט? מ"מ רוב סריסים לא נשאו נשים וזה הוא תפארתם להיות בהיכל מלך, וכן האיסים השתדלו להיות סריסים בהיכל מלך מלכי המלכים הקב"ה, ופרשו מן הנשים כמו שפירש משה, ואני כבר הוכחתי שכל החסידים שנזכרו בגמרא וכן כל אנשי מעשה נהגו בנישואין זולתי ד' חכמים בן עזאי שלא היה מן האיסים במפורש רק נאמר ממנו שנשא ופירש כדרך קצת איסים שהזכרתי וכן ר' ספרא נהג מנהג כאיסים שלא נשא אשה ולא נשבע שבועה מעולם, פסחים קי"ג ב', ר' ספרא רווק הדר בכרך היה והוא היה דובר אמת בלבבו בלא שבועה מכות כ"ד. גם נשבע תמיד במשה סוכה ל"ט א' וש"מ כדרך האיסים שכיבדו משה רבם למאוד כנודע. ור' חנינא ור' אושעיה רווקים היו בארץ ישראל ומפורסמים לקדושים בבבל פסחים (שם) גם נשבעו תמיד בחיי דרבנן קדישי בארעא דישראל שם, וכן עסקו בספר יצירה כו' ע"ש סנהדרין ס"ה ב' כדרך האיסים בעלי נסתר. — חוץ מד' אלו לא מצאתי בש"ס שנהגו מנהג איסים בכל ענינים. ושמעתי אומרים כי זה שאמרו שבת ק"מ: בר בי רב לא ליכול ירקי, המכוון שלא לנהוג מנהג איסים שאכלו ירקות ולא בשר, אבל מה יענו המדמים להאי צורבא מרבנן שאמר איכא קרמא באגמא עירובין כ"ח. ולסוגיא חולין פ"ד שאומרת שלא יאכל אדם בשר רק בע"ש! ולר' יהודה ור"ש שאכלו ירקות נדרים מ"ט ב' ולפרושים שלא אכלו בשר ב"ב ס' ב' וכן להיפך אני הוכחתי שב"ש היו נוהגים קצת כאיסים בשמירת שבת ושאר דברים ואפ"ה היו אוכלים בשר בכל השבוע לכבוד שבת ביצה ט"ז א'. — גם השערה שמה שאמר ר' עקיבא סנהדרין צ'. הקורא בספרי' חיצונים והלוחש על המכה אין לו חלק לעה"ב וכן מה שאמרו במשנה מגילה כ"ד ב' ציפן לתפילין זהב ונתנה על בית אונקלי שלו הרי זה דרך חיצונים, כל זה הוא תורת האיסים העוסקים בחיצוניות לרפא כל שבר וכל מחלה בלחישות וקמיעות. השערה זו רופפת היא מאוד ואין לה ידים ורגלים לקום בה"מ, כי קרוב הדבר מאוד שחיצונים המה כת גנאָסטיקער מן הנוצרים שעסקו בסתרי טבע וגם הניחו תפילין עד"ז. ועוד כי גם חכמי בבל לרוב עסקו בלחשים וקמיעות ונסתרות! והכלל בזה כי דבר שפתים אך למותר בענינים

*) וכת טעראפייטען שהזכיר פילון ואמרו שהוא מלשון תרופה כמו אסיא, נראה לי שהוא שם יוני בעלי שולחן שאכלו על שולחן אחד, ואמרו לא המזבח כי אם שולחנו של אדם מכפר Trapesa שולחן ביוני ועיין אדר"נ כ"ז: סידור של שולחן גדול ועשיית ב"ד וקיומיהן מביא טובה לעולם. — —

כאלה לכוין אל האמת במה שכבר עבר ובטל מן העולם, ורק על העיקרים והשרשים ראוי לחקור ולדרוש כאשר עשיתי בפנים, באופן שיצא לי מזה שחכמי ש"ס הנאורים בדעת אחזו בזה וגם מזה לא הניחו ידם, פעם בחרו במדות איסים עוזים פעם במדות פרושים, וגם בצדוקים לא מאסו בכלל — רק בחנו כל הדברים בטעם ושכל כיאות למעמד האומה בשכל המעשה. —

הערה שניה.

ראיתי בהמגיד שנה ששית נ' 286 בשם החכם הנודע בשערים מהו"רר ב"ג מפאריז שנשאל עבור תמונת מגן דוד שמשתמשים בה בעלי סוד, למצוא מקור נאמן לתמונה זו? והשיב שגם בעלי סוד מאומות הישמעאלים משתמשים בתמונה זו וקוראים אותה חותם שלמה וטעם הדבר לדעתו, מפני כי שלמה עשה ים עשר אמות וקו שלשים אמות יסוב אותו, ובהכרח היתה התמונה משושה, כי אם לא כן יש שלשים ואחת אמות לקו המקיף עשר אמות, וכן תמונת מגן דוד יש לה סגולת המשושה מלבד ששה קצוות, ואם נמשך מזויות אל זויות קו יצא לנו משושה שוה צלעות, וכבר כתב העיקרים סגולת המשושה בטבע ע"פ הנודע כי הדבורים יעשו בתיהם כן. ע"כ בקיצור. — ולי קשה עוד אם כן מדוע קראו התמונה בשם מגן דוד ולא מגן שלמה? ועוד כי לפי שיטת חז"ל שלמדו כלל זה כל שיש בהיקפו שלשה יש ברוחבו טפח, מים שעשה שלמה, עירובין י"ד א', ושאלו והאיכא משהו? והשיבו כי קששיב מגואי קאשיב. מפורש דהמקבלים לא ס"ל שים של שלמה משושה היה! — ע"כ נראה לי כמו שכתבתי למעלה בע' איסים אות ט' שורש תמונה בעלת חמשה קצוות נקראת על שם פיטהאַגאָראס חכם יוני, ומזה נובעת התמונה בעלת ששה קצוות; ויען כי חכם זה נקרא אוהב חכמה פהילאָ — זאָפהאָס בראשונה מפני שתלמידיו קראוהו תחלה זאָפהאָס (דיא ווייזהייט) ואמר הוא בענוה שאין נכון לקראו ככה, כי אם הוא אוהב חכמה, ובדברי ראשונינו „דוד" החכמה פֿריינד דער ווייזהייט תומ' שבת קט"ז א' ד"ה פילוסופא, ואם כן בנקל יתכן טעות כזה לכנות מגן דָוִד מה שבאמת בראשונה הוסד על דוֹד. — עוד יתכן כי התמונה משושה שורשה ממה שחובה בקרבן להניף תנופה לששה קצוות לארבע רוחות ומעלה ומטה, כדי לבטל רוחות רעות וטללים רעים, וכן בנענוע הלולב סוכה ל"ז ב' „אמר ר' יוחנן מוליך ומביא למי שארבע רוחות שלו מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו." — מצורף לזה ידענו מה שכתב כהן הנוצרים שחי במאה השניה למנינם קלעמענס פֿאָן אלעקסאנדריען בספרו Stromata שהוא מפליג מאוד בשבח היהודים ותורתם, ומשתדל מאוד להביא ראיות נכונות שחכמי יון גנבו ספרי אמונה מישראל ולמדו מהם, כאשר עשה פיטהאגאראס, וכתב שם ספר ה' פ' 700—703 להפליג בשבח מספר הששה ימי בראשית שחשב משה בתורה ואמר בזה"ל nam et apud Pythagoram senarius tanquam numerus Gamicus habetur. כלומר לזווג שמים וארץ יש סימן מספר הששה אצל פיטהאגָראס, אם כן אין תימה עוד שיחסו תמונת המשושה לדוד אשר על שם מלכותו נקרא ציון שממנה תצא תורה לעמים. — והנה בלתי ספק נהגו האיסים בעלי סוד להשתמש בתמונה זו כדרך כת פיטהאגאראס, ויתכן מאוד שעל שם תמונה זו המורה על זווג שמים וארץ ודיבוק כל הרוחות השמים לכל פינות שאתה פונה אמר יחזקאל ל"ט ב' על גוג ושובבתיך וְשִׁשֵּׁאתִיךָ והעליתך, כלומר אצדד ואניע אותך לכל הצדדים והפינות ששה שש, ומזה נראה גם כן שם שושן על פרח נאה שאינו עגול ממש רק כדרך משושה (רָזֶע) ועיין ע' אתב"ש. — ויען כי האיסים נהגו כמנהג הדבורים, ע' לעיל אות ה' וערך אפס, לכן שמשו בתמונה משושה כדרך שהדבורים עושים בטבע. עוד יתכן מאוד כי בעבור זה נקראת התמונה בשם מגן דוד יען כי אם תמשך את אות ו' של דוד לאורך כל ד' תשיג שני משולשים בעלי שלשה צלעות שוות ומשניהם יחד נעשה התמונה בעלת שש קצוות וזה ברור.

אגב אורחא ראוי להעיר כי השנה הגדולה לשש מאות שנים שהיא תקופת הקדמונים עיין יוסף פלאוויוס קדמוניות א' ג' ט' ובהמגיד שם בשם ב"ג גם כן יסודה על שם מספר הששה (סענאריאוס) ויבואר במ"א אי"ה.

אסמכתא, אזכרה.

א רגיל מאוד בפי חז"ל לסמוך רעיון אחד או סברה אחת אל מה שכתוב בתורה כדי לעשות זכר עולם לרעיון זה או לסברה זו, ואמרו לפעמים הלכתא ניהו **ואסמכוהו** רבנן אקרא, ואפילו להלכות שנאמרו למשה בסיני עשו סמך כזה לרוב. וראוי א"כ לחקור מתי התחילו קדמונינו ז"ל לסמוך דברים שבע"פ על הכתב? לדעתי לא נהג דרך זה אצל קדמוני תנאים לרוב,*) כי בעוד שהתורה שבע"פ היתה מסורה ביד יחידים מופלגים בשכל וקדושה לא הוצרכו כלל לעשות סימנים וזכר למידות וסברות ודינים המקובלים מאיש לאיש, ואפשר שהיה נחשב לאיסור בימים ראשונים לתלות דברים שנאמרו בע"פ אל הכתב, כי כמו שאסרו לומר תרגום מתוך הכתב כדי שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה, כן הסברה נותנת לאסור הסמיכה בדברים שבכתב על מה שנאמר בע"פ כדי שלא יאמרו דברים שבע"פ נתנו בכתב, והטעם כי דברים שבע"פ נתנו רק לחכמים היודעים לשקול בפלס ומאזנים כל עניני תורה, לפי מעמד הדור והכרת השעה ואין התורה התמימה נתנה, ואם כן אסור להסמיך ענין הנאמר בע"פ לכתב העומד לעולם בלי שינוי ותמורה. רק בדורות תנאים אחרונים שנתרבו ההלכות והדינים, ילאו איזה משכילים ללמד דעת לעם ולהמון תלמידים לעשות סימן וזכר לכל הנאמר בע"פ על הכתוב במקרא, ונולד מזה ענין הדרש כלומר לסמוך מושכלות שניות אל מושכלות ראשונות דומות להן בכתב. ולכן תמצא שר' אליעזר בן עזריה חולק על ר' עקיבא ואמר לו עקיבא אפילו אתה מרבה בשמן כל היום איני שומע לך אלא חצי לוג שמן לתודה, ורביעית יין לנזיר, וי"א לנדה הלכה למשה מסיני הן — ואינו צריך אל סמך במקרא (נדה ע"ב ב' וזבחים פ"ב) וכן הראה מבורר סוף יומא במשנה: עברות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר עברות שבין אדם לחברו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חברו — את זו דרש ר' אליעזר בן עזריה: כי ביום הזה יכפר עליכם לפני ד' תטהרו, עברות שבין אדם למקום יה"כ מכפר עברות שבין אדם לחברו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חברו כלומר ויקיים לפני ד' תטהרו להתטהר עוד טרם יבוא הדבר לפני ד' וזו דרך דרש. והדבר קשה למה נקטה המשנה תחלה דין זה סתם ואח"כ חוזרת ואומרת זאת בשם ר' אליעזר בן עזריה? ועוד לשון את זו דרש ראב"ע משמע שלא דרש ראב"ע אלא זו ולמה? לדעתי הדבר נכון מאוד על הדרך שאמרנו: הדינים והסברות בכלל מקובלים היו בסתם בלא סמך במקרא, וראב"ע היה בורח מלסמוך דברים שבע"פ מדרך דרש לכן נקטה המשנה הדין סתם ואומרת

---

*) בירושלמי מגילה פ"ג ה"ו תמן (ספ"א מאבות) תנינן רשב"ג אומר על שלשה דברים העולם עומד על הדין ועל האמת והשלום אמר ר' מנא שלשתן בכתוב אחד אמת ומשפט ושלום שפטו בשעריכם, זכריה ח', נשמע מזה שר' מנא הראה מקום בזכריה ולא הובא פסוק זה במשנה ספ"א דאבות ולפנינו נאמרה במשנה עלמה ראיה זו? בהכרח שאחרונים הסמיכו ענין המשנה לכתוב.

אא"כ לחידוש כ' את זו דרש אפילו ראב"ע. וכדמות ראיה לזה במשנה ה' פ"ק ד' י"ג דברכות: מזכירין יציאת מצרים בלילות, אמר ר' אליעזר בן עזריה הרי אני כבן ע' שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומה שנאמר למען תזכור את יום צאתך כל ימי חייך, ימי חייך אלו הימים, כל ימי חייך אלו הלילות הנה לך כי המשנה אומרת בתחילה הדין סתם מזכירין יציאת מצרים בלילות כפי המקובל מכבר, אבל ר' אליעזר ב"ע לא זכה שישמע העם לקול המורה דינן ע"פ תורה שבע"פ עד שבא בן זומא ודרש כלומר סמך הדבר אל הכתב ומתוך כך נכנס הענין אל לב השומעי' התלמידים, והבחירים שבאומה, אשר בעבור זה נראה כי מזה למד ר' אליעזר ב"ע הכרח האסמכתא והדרש לנהוג כר' עקיבא שתיקן מדרש כזה, עיין שקלי' בירושלמי פ"ה ה"א, ובן זומא שהיה תלמיד ר' עקיבא היה באמת ראש הדרשנים ועליו אמרו סוטה פ"ט מט"ו משמת בן זומא בטלו הדרשנים כלומר היודעים לעשות פומבי לכל דין וסברה על פי סמיכה בכתוב והוא שורש הדרש בכל מקום. — הן יש במשנה בכמה מקומות סמוכין על הכתוב שאי אפשר לפרשם רק דרך אסמכתא וסימן, ד"מ פרה פ"א מ"ג פר בן שתי שנים שנאמר ופר שני, חגיגה פ"א מ"א קטן הוא מי שאינו יכול להלוך ברגליו שנא' רגלים. — ומצינו בפירוש הפרש בין דרך לימוד הראשון בתורה המקובלת בלא סמיכה בכתב ובין דרך לימוד מאוחר באסמכת', ירושלמי מ"ק פ"ג ה"ז: איזה תלמיד חכם? חזקיה אמר כל ששונה הלכות ועוד תורה, אמר לו ר' יוסי הדא דאת אמר בראשונה, אבל עכשיו אפילו הלכות, פירוש בראשונה היה בדין לומר הלכות לבד ותורה לבד אבל עכשיו שהלכות נסמכות למקרא, אם כן הלכות לבד הוא תורה. ועיין ירושלמי סוף הוריות משנה קודם למקרא, ולעול' הוי רץ אחר המשנה יותר מן התלמוד הדא דתימא עד שלא שיקעו בו (בתלמוד) רוב משניות אבל משקעו בו (בתלמוד) רוב משניות לא. ועל דרך זה שקעו במשניות ותלמוד רוב מקרא כדאיתא בסנהדרין כ"ד א' מתחילה היה בדין לשלש הלימוד שליש מקרא שליש משנה שליש תלמוד, אבל בתלמוד בבלי בלול הכל ממקרא משנה וגמרא. — ועיין קידושין מ"ט: על מנת שאני שונה חזקיה אמר הלכות ר' יוחנן אמר תורה, מאי תורה? מדרש תורה כלומר הנסמכות לתורה. ועיין ברכות כ"ב א' בעל קרי מניע את המשנה ואינו מניע את הגמרא משום אזכרות משמע דבמשנה לא היה עוד זכר למקרא, ובירושלמי שבת פ"א ה"ד: שונה הלכות רוגליות ובלבד שלא יניע את המשנה ואית דאמרי ובלבד שלא יניע האזכרות שבה, כלומר בימי אחרונים שכבר נמצאו במשנה אזכרות הכתובים. — ואין לומר כי לשון אזכרות פירושו שמות הקדושים? חדא היכן מצינו במשנה אזכרות שמות אם לא על צד שאינו שכיח, ועוד דשם אמרו, שונה הלכות ואינו שונה אגדות ולמה מפני שבאגדות בהכרח הוצרכו להסמיך על הכתובים בדרך כל אגדה אבל לא הלכה, ואי אזכרה פירושה שם, אין הפרש בין הלכה לאגדה. —

ב עוד תראה בירושלמי מגילה פ"א ה"א על המשנה הישנה מגילה נקראה י"א י"ב י"ג י"ד לא פחות ולא יותר בלא שום טעם וסמך, ואמרו שם ובירושלמי ר"פ מקום שנהגו מי שסידר את המשנה סמכה **על משפחה ומשפחה** אע"ג שלא הזכירו סמך זה במשנה. ומטעם זה מצינו הרבה הלכות שדרשו בירושלמי על דרך אחר מן המקרא משונה מן הבבלי, ד"מ שבועות כ"ב ע"ב שתיה בכלל אכילה למדו שם בבבלי ממעשר שני שנאמר ואכלת על תירוש ובירושלמי מלא תאכלו כל דם, ועוד אמרו שם שדבר זה באמת קבלה הוא. ובכתובות כ"ב ע"א מניין להפה שאסר הוא הפה שהתיר למדו תחילה מן המקרא את בתי נתתי לאיש הזה ולאחר שנשאל, דבר זה הוא מסברא ולא צריך קרא? למדו מזה דבר אחר שאינו מוסבר כל כך אבל הוא מקובל שאב נאמן לאסור את בתו. וחקרו אחר סמך שלא יהיה נאמן לאסור בתו מכח יבום, ואמרו הזה ולא ליבם. באופן שברור כי למושכלות ראשונות לא חפשו אחר כתובים להסמיך רק למושכלות שניות מקובלות חקרו אחר סמך זה, אע"פ שאינו על פשוטו, ולפעמים סמכו שלשה חכמים דבריהם החלוקים על כתוב אחד לסימן (פסחים ל"ג וס"מ), וכל זה מעת אשר נתמעטו הלבבות ונתרבתה השכחה והוצרכו אל סמך וסימן אשר מזה נובע דרך **אל תקרי** כך אלא כך, לסימן וזכר הרעיון שלא ישכח, ואפילו על גימטריאות סמכו הלכות כמו שסמכו על יהי"ה שסתם נזירות שלשים יום ועל א'ל'ה ל"ט מלאכות אע"פ שאינם רק ל"ו סמכו על המורגל לקרוא ה' כמו ח' ירושלמי שבת פ"ז ה"א ע"ש. ובבלי קידושין ס"ב הנקי כתיב ה' כמו ח', בבבל שמבטים ככה מ"ק ע"ז. לדעתי הדבר מפורש בירושלמי חגיגה ספ"א על מה שהקשה מר עוקבא על המשנה דטומאות וטהרות יש להם מקרא מרובה והלא מעין ובור מקוה מים יהיה טהור הוא מקרא מועט ואנו לומדים מזה הלכות הרבה כל דיני מקוה? השיב רבי זעירא כל מקום שאתה מוצא הלכה ואין אתה יודע מה טיבה, אל תפליגנה לדבר אחר, כי הרבה הלכות נאמרו למשה בסיני ומשוקעות הנה במשנה, כלומר דין המקוה והלכותיה המרובות אין להם שייכות אל המקרא אך מעיין ובור מקוה מים יהיה טהור, שאם הכוונה שאין המים המחוברים מקבלים טומאה, ואין להפליג הלכה זו אל מקום אחר; רק בתורת כהנים סמכו על פסוק זה כל דיני מקוה, אבל במס' מקואות לא נמצא אפילו פסוק אחד לסמוך עליו דין מקוה, וכמה הלכות מסיני נשקעות במשנה בלא מקרא, ומסיים שם הירושלמי: חביבים הדברים שנסמכים לכתב מדברים הנסמכים לפה. מפורש אם כן שמנהג זה להסמיך הוא דרך חביבות ולצורך הזמן לזכרון. כן נראה לי פירוש הדברים שם ולא כאשר דחקו רבים וגדולים (עיין מאמרי על הלמ"מ בע' ארבע אמות של הלכה ובע' דרשה אפרש יותר)—

ג והנה מצינו אסמכתות שראוי להתבונן בהן, כי עמוקות הן, וגם כי בראשיתן נראות מוזרות, באחריתן תשגנה מאוד, ד"מ: קידוש על היין סמכו על לשון זכור זכרהו על היין, פסחים ק"ו א', וקשה איזה

יחוס יש לזכרון עם היין? אבל עיקרו של דבר הוא כך, היין כל זמן שמזקין הוא מעולה יותר ואמר הכתוב זִכְרוֹ כיין לבנון הושע י"ד, ע' תוס' שם, כלומר לפי שהיין של א"י איננו מוכשר להזקין ורק היין שבהרי לבנון מוכשר הוא להתיישן ולכוח זמן רב במרתף, לפיכך אומר הכתוב זכרו כיין לבנון, להורות שכמו שיין לבנון הוא משובח בזקנתו, כן ישראל ידיד הנאמן, כל זמן שנזכרהו, אפילו אחר שנים רבות, זכרונו לטוב ומתעלה יותר ויותר, לפיכך שמנו ג"כ לומר בשבת לסימן הַזֵּכֶר צריך יין שמתעלה בזקנותו כן השבת לא יסור לעולם מזכרוננו ומחשבתנו — (ולא כאותם שפירשו זכרו כיין לבנון געשמאַק). —מטעם זה אמרו שבת ס"ה: שני שאומר חמרא וחיי על היין אין בו מדרכי אמורי ור' עקיבא אמר על כל כוס וכוס חמרא וחיי לפום רבנן, חיי וחמרא לפום רבנן ותלמידיהם. פירוש לדעתי, כי היין הוא סימן זקנה טובה וסימן חכמת הזקנים והסופרים (ירושלמי סנהדרין פי"א ה"ג: חומר בדברי סופרים) — לפיכך אמר ר"ע על היין חמרא וחיי לפום רבנן שכבר הגיעו לזקנה כי כל זמן שמזקינים דעתם מתישבת יותר, אבל חיי וחמרא כלומר בתחילה צריכים אל חיים, התלמידים שלא הגיע לזקנה יחיו — ויזכו לחמרא—וזה טוב ומועיל.

וכן תראה שקראו אסמכתא את הפסוק והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם, במדבר כ"ה דבעינן כהן מיוחס אחרי אביו, ועשרה כהנים שפירשו ובעל אחד, אין הנולד כשר לכהונה רק מדרבנן מפני שהכתוב הוא רק אסמכתא, והדבר צריך ביאור שהרי לכאורה פשוטו של מקרא והסברא מחייבים כן להורות שיהיה כהן מיוחס מן התור', עיין יבמות ק' ב'? ונראה כי חקרו בזה ומצאו שאי אפשר שיהיה דין זה מן התורה יען כי אין שום אדם ידוע בהחלט ביחוסו, ובפרט בימי הצער והשיעבוד והחרמות והגירושין שעברו על היהודים. לפיכך בחרו לכלל שיהיה דין זה דרבנן, עיין ע' אורייתא. — מכל זה תדין שכל דרשות זרות יש להם עמקות וסוד דרך סמך. מטעם זה אמרו לפעמים איידי דאתיא מדרשה ואינו מפורש בתורה חביבה לתנא ואקדמיה (ריש יבמו') כלומר שלא ישכחו התלמידים מה שאינו מפורש — ועיין שבועות כ"ח ב' כשם שנדרי שגגות מותרות כן שבועות שגגות, והקשו התוס' תלי כתיבא בלא כתיבא דבשבועות כתיב **האדם בשבועה** ודרשינן ולא אנוס? ובאמת לק"מ דעיקר הטעם הוא משום דאין אדם יכול לשמור פיו מנדרי שגגות בכל שעה ומטעם זה גם שבועה שגגה מותרת והכתוב הוא רק אסמכתא. —

לא בלבד הכתובים והמלות והאותיות לקחו לסמך רעיון עמוק, כי אם גם המלות ד"מ סוכה היה אצלם סימן הגנה והשגחה ממרומים, ערכין ל"ב ב': דאגין עלייהו (בימי עזרא) כסוכה. —עירוב תבשילים לסימן הרכבת תורה שבע"פ עם תורה שבכתב עיין ע' אברהם קיים ע"ת, קריא' שמע סימן אהבת הבורא (בראשית מ"ו) יעקב קרא ק"ש בשעה שנפל עליו יוסף ובכה על צוארו (מדרש שם ורש"י) כלומר מכח

אהבת הגדולה שבה אהבת בנו, וכן הרבה מאוד כאשר יבואר ע' סתרי תורה. —

ואחשוב מפני זה שמה שיחסו מחלוקת על הסמיכה ליוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן והיא מחלוקת ראשונה חגיגה ט"ז ותמורה ט"ו, סמיכה זו היא קיומן לכמה דברים: (א) אם לסמוך את החכמים בשם רבי או לא. (ב) אם לסמוך הלכות שנמסרו בע"פ על המקרא. (ג) אם לסמוך על הנס במקום סכנה או לא, כדרך שנחלקו אביי ורבא פסחים ס"ד ב'. (ד) אם לסמוך המצות על פי הסוד שלהן. (ה) אם לסמוך על הבהמה בי"ט ואמרו לתכלית זה שם אמר ר"י אל תהי שבות קלה בעיניך שהרי סמיכה היא משום שבות ונחלקו בה גדולי הדור — כלומר השביתה והחיזוק כל הדברים על יסודם ומנוחת כבודם הוא דבר גדול, וזה אנו לומדים מן המחלוקת על הסמיכה כי כשם שנחלקו חכמים אם לסמוך או לא, בעבור שיש בכל אלה הפסד קלת, ושכר מלד אחר, כי בסמיכת חכמים לרבי יש לחוש לגאות, ולפרנס המתגאה על הציבור (היערארכיע) אבל יש בה תועלת שהרב יודע ומכיר את מי לסמוך ואת מי לא. — ובסמיכת ההלכות על המקרא יש תועלת לזכרון, אבל גירעון למשתמשים בדרך זה לעוות הכתובים ולקלקל הפשוט. — ובסמיכה והבטחון לנס יש תועלת הנודע אבל החשש מלד אחר שיטמון כל אדם ידו בצלחת ויתעלל בעת ההכרח. — ובסמיכת הסודות על המצות יש לחוש לתלמידים שאינם הגונים כנודע, על כל אלה הביאו לסימן את השבות בסמיכת בהמה להורות כי במקום ספק שב ואל תעשה עדיף — להסתיר כל דבר כפי האפשר ולהשבית במקום סכנה — ועיין מנחות ל"ג ב' דר' אלעזר רצה לדמות סמיכת חכמים לסמיכת בהמה ואמר לו ר' לקיש יתכן דרך היתול סמיכה דבהמה קאמרי מפני כי ר' אלעזר מבבל נסמך בא"י — ע' ע' סמיכה.

ד בעבור זה חשבתי למשפט כי המנהג להסמיך ההלכות על הכתב דרך חקירה במקרא אם על פי דרשה ברורה או רמז הוא נולד מעת שנודעו הצדוקים והאיסים (עיין ע' זה) הצנועים בשם, ומחלקותיהם על הפרושים. כי לערך אשר השתדלו הצדוקים להורות כפשוטו של מקרא, הוכרחו הפרושים להשתדל למצוא רמז וסמך לדבריהם המקובלים, ולערך זה גם הצנועים השתדלו לשאוב מים כאמני׳ מבואר הסודות והרעיונות הנשגבות וזה היה בימי יוסי בן יועזר. עיין איסים.

ונמשכה מחלוקה זו כמה דורות עד אחר שמאי והלל, באופן שבודאי לא סמכו בפירוש רק בהסתר עד שהתנאים אחרונים פרסמו אופני הדרשה ברמז.

והנה כל זה שלא כדברי בעל דרכי המשנה שכתב שהמשניות אשר נסמכו על המקרא ישנות הנה מזמן אנכה"ג, ד"מ נגעים *) פי"ב מ"ה:

*) מה שרצה חכם אחד (פראנקפורט א"ט 1861 צד 155) ליחס את המאמר אוי לרשע ואוי לשכנו לאנשי כה"ג פי"ב מנגעים משנה ו' הוא שלא בדייק, כי מאמר זה סונא אבות דר"נ פ"ט משם ר' ישמעאל בנו של ר"י ב"ב ויש גורסים בשם אמרי אנשי ע"ש. —

כיצד ראיית הבית? ובא אשר לו הבית והגיד לכהן כנגע נראה לי בבית. לדעתי אין משנה זו ישנה, שהרי נחלקו בה ר' מאיר ור' יהודה לפיכך מן המאוחרות היא, ודרך האחרונים להסמיך כן, עיין ב"מ ל"ג ב' איוב שגירת שומר שכר עד כדי הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה לשון המקרא וכן בתוספתא שם. ולמדו עוד דרך אונס בשומר כגון ותפל שבא ותקח איוב א' ועי' חולין ס"ח. במשנה: אבר שיצא מן הבהמה בחייה סתם, אבל אביימי נבי חוזאי הביא משנה אחרת בסגנון אחר על שם הכתוב: החזיר פרסה אכול החזיר פרסות אכול והגמרא קוראה זה תרי קראי על שם פרסה פרסות בבהמה תאכלו. ועיין שבת קכ"ד. איזהו בן עולם הבא? אמר ר' נחמן ואזניך תשמענה דבר מאחריך פסוק בישעיהו. ועיין גיטין ז' א' שלא ליה דום לה' והתחולל ובחולין ק"ו. בשר שבין השנים מהו? קרי עליה והבשר עודנו בין שיניהם — ובירושלמי פסחים ר"פ אלו דברים ר' עקיבא עשה אצל ר"א י"ג שנה, אמר לו ר"י הלא זה העם אשר מאסת בו לא עתה והלחם בו (שופטי') ובבא בתרא קט"ו א' סדר נחלות כך היא **איש כי ימות** ובן אין לו והעברתם נחלתו לבתו כלשון הכתוב.

הערה. חוץ מכל זה יש לעורר כי מנהג חז"ל להסמיך כל דבר חכמה על דברי תורה כמו הכלל של כל שיש ברחבו טפח יש בהיקפו ג' טפחים שסמך ר' יוחנן על ים של שלמה עירובין י"ד, והוא ר"י אמר תענית ט'. שאין דבר אחד כתוב בכתובים שלא נמצא רמז לו בתורה. וכן כל דבר מהלך השמש והירח למד מן הכתוב רה"ש כ"ה א', באופן שנתברר שענין הדרשות והשתדלות להסמיך כל רעיון וכל מושג יפה ושלם אל דברי תורה הוא ממנהגי אחרונים שבתנאים ועיין סוטה כ"ד ע"ב תוס' ד"ה ור' יונתן באריכות להוכיח במישור כי יש תנאים סותרים מנהג דרשותיהם, ומי שסובר כאן דברה תורה כלשון בני אדם סובר במקום אחר בהפך? ותירצו על זה שבכל מקום שיוכלו להעמיד קבלתם או סברתם דרשינן, מבואר מזה שענין הדרשה הוא רק להעמיד הקבלה והסברה הקודמ' לדרשה ועיין עוד חולין פ"ח. במחלוקת דמו אפילו מקצת דמו שיש בזה סתירות הרבה. וב"ב ע"ב: בעלמא סברי ר"י ור"ש לא אזלינן בתר פדיון והכא קרא אשכח ודריש, וכן הרבה. — ועיין שבועות כ"ה ע"ב ד"ה אחת שבגמרא דרשו ממלת לאחת אחת ולא שתים ובת"כ בהפך לחייב על כל אחת ואחת וזה פשוט כי הוא רק לסימן דבגמרא עסקו בשני מיני שבועות שבועת ביטוי ושבועת עדות ושייך לשון אחת ולא שתים, אבל בת"כ עסקו בשבועת ביטוי לבד אם נשבע על כמה דברים שייך לשון אחת לחייב על כל אחת ואחת — ועל דרך זה כל אופני דרשות ד"מ עירוב פרשיות עיין ע' זה, וגורעין ומוסיפין ודורשין. —

והכלל בזה כי תורה שבע"פ היתה בראשונה הלכה פשוטה ובודדת בלי סמך במקרא וכתבוה או זכרוה בלשון מגילה קצר הכמות ורב האיכות ד"מ משניות ראשונות של ב"ק (ע' איסים). וכן מה שרגיל ר' יהושע לומר שמעתי סריס חולץ וחולצין לאשתו, ושמעתי סריס אינו חולץ ואין לי לפרש עד שפירש ר"ע, וכן פסחים ל"ו ב', ערלה א' מ"ד, פרה א' מ"א, מגילה מ' א' שמע ר' יהושע תמיד בקיצור מלתא התמיהא ושותק את עצמו כדי לעורר על המקבל שיזכור בסימנים, ומזה נולדו אח"כ המחלוקות בפירושי הסתירות. — ועיין עדיות פ"ה מ"ד דאמר עקביא ב"מ אין משקין את הגיורת, אמרו לו והלא מעשה בכרכמית גיורת שהשקוה שמעיה ואבטליון? אמר להם דוכמא השקוה ונדהו, והנה הטעם שאין משקין גיורת היא פשוט מפני שגיורת בחזקת זונה קיימת כתובות פ"א ע"ב וסובר עקבי' ב"מ דבכה"ג אין המים בודקים ורבנן חולקים וסברי כמשנה ב' פ"ב דסוטה שהכל שוין שאין מתנה עמה על קודם שנתארס, ואעפ"כ בירושלמי סוטה פ"ב ה"ו למדו דין זה בדוקק מן הכתוב בני ישראל ולא גרים. — וכן לשון דוכמא פירשו על דרך זר עיין ברכות י"ט. ולדעתי הכוונה Dakhma בל' פרס כלומר שדה מתים שאינו מקיים ונקתה ונזרע זרע השקוה עיין סוטה כ"ו ע"א. —

ועיין עוד שקלים פ"ו ו' וזבחים ק"ג שהביאו זה מדרש דרש יהוידע הכהן שהיה סמוך לבנין ב"ש אבי אביו של ידוע נחמיה י"ב, ולמה לא מצינו דוגמא לזה בשמעון הצדיק ושאר ראשונים לומר זה המדרש? משום שהיה זה דבר חידוש לסמוך על הכתוב ויבואר במ"א יותר.

אסמן, השמן.

בערוך ערך אשמן מובא בשם תרגום על הכתוב יאתיו חשמנים מני מצרים (תהלי' ס"ח) *) ייתי בנוי חש אשמנא דמצרי' ופירש בעל מערכי לשון אשמנא גאָלד אונד זילבער, ואינו יודע טעם לפירוש זה והיה לו לפרש בקיצור לשון אוצר כי אָסָם בעברי אוצר ובתלמוד אשכח סימא, וביוני אסימיא הוא אוצר בלום אונפערזעהרטער רייכטהום αζημια אכן באמת נראה כי לשון אשמנא שורש אחר הוא והיא מכוון אל שם אַזְמָענאָס ביוני שפירושו נכבד עהרווירדיג = αθωμενος עהרווירדיג, אַכטונגסווערטה פערעהרטער. ומזה לדעתי מלת חשמן על בני משפחת החשמונאים הכהנים נכבדים ויש מלה אחרת כי"ב קצת σεμνον סעמנאק שהוא במצרים כהן, מענך או מענכסקלאָסטער, מאָנאַסטער אצל פילא (עיין טניידער). ויש בזה להבין קצת מדוע קראו חז"ל את מתתיהו בן יוחנן חשמונאי בשם כהן גדול, הלא לא היה רק כהן הדיוט ממשפחה זו עד יונתן בנו? וממה שכתב הרמב"ם רפ"ט ממעשר שיוחנן כהן גדול שתיקן תקנות במעשרות היה אחר שמעון הצדיק מיד וכו' עליו הכ"מ שכיון בזה לשלול תקנות כאלו ליוחנן בן בנו של מתתיהו אין ראיה, כי לא נודע כה"ג בשם זה אחר שמעון חוץ מן החשמונאי, ונראה כי המכוון בשם כהן גדול על צד התפארת במידות נכבדות עהרווירדיג מצד מעשיו, או מפני שדרכם היה לכנות בשם זה כל בני משפחה שהיה בה כהן גדול ואחיו דומה למה שנקרא יצחק ריש גלותא מי שהוא קרוב לראש גולה, רא"ש בתשובה כלל כ"א, ויבואר במ"א יותר.

---

*) אגב ראיתי לבאר פסוק הסמוך קשה מאוד: גער חית קנה עדת אבירים בעגלי עמים מתרפס ברצי כסף בזר עמים קרבות יחפצו, יאתיו חשמנים מני מצרים כוש תריץ ידיו לאלהים. במצרים נהגו לכתוב כל ענינים על ידי ציורים מחיות, וכל ציור כזה רמז על כלל מושגים רבים ד"מ העכבר מורה על השחתה ולייכו חרבן מפלת שנחרב על ידי צורת עכבר, והיו שם אנשים ממונים על חתימת כל חיה ובהמה נקראו בשם חותמי עגלים μοσχοφραγισται קעלבערזיעגלער וכל חיה הנאכלת לא נחתמה, ושאינה נאכלת נחתמה וקדוש יאמרו לה והיעראגליף, לפיכך נוכל לכנותה חית קנה או ע"ש קנה הציור כילום או ע"ש מה שאמרו חז"ל פסחי' קי"ח: געור בחיה שכל מעשיה נכתבים בקולמס (קנה) אחד שכתבו כל מעשיהם בציור אחד ע"י עדת אבירים בעגלי עמים כי חותמי עגלים שינו החתימה לפי שינוי עמי מצרים, יען מצרים נחלקה לעמים שונים כדי שלא ימרודו במלכם, וגם היו שם אנשי חיל ומארצות אחרות לתכלית זה מזונן פזאַוויטיך, ירמיהו מ"ו אמר עגלה יפיפיה מצרים גם שכיריה בקרבה וכן נחום ג' פוט ולובים היו בעזרתך, וזה מתרפס ברצי כסף בזר עמים קרבות (מרידה) יחפצו.

אספסיינוס, טריינוס, הדריינוס.

א במדרש תהלים י"ז: ממתים מחלד, חלקם בחיים וצפונך תמלא בטנם, ישבעו בנים והניחו יתרם לעולליהם מדבר בעשו (שהוא רומי לדעת חז"ל), ממתים מחלד שהשלטתם בעולם, חלקם בחיים שנתת להם שלוה, וצפונך תמלא בטנם, שהעשירו מן הקדשות הצפונות בלשכות, ישבעו בנים זה אספסינוס וחבריו, והניח יתרם לעולליהם אלו שני יתומים שנשתיירו מהם רומוס ורומולוס, זמנת להם זאבה אחת שהניקתם עד שהגדילו ונעשו מלכים גדולים. — מבואר מזה שאספיינוס היה לנס עמים ולו יחסו סימן „ישבעו בנים" כי באמת לא זכה שום קיסר רומי קודם אספיינוס שימות מיתה טבעית, וישב בנו אחריו על הכסא זולת אספיינוס הניח אחריו טיטוס ודאמיטיאן שמלכו על רום. אכן לשון „חבריו" נראה לי שסובבת על טראַיאַן והדריאַן כי שלשה אלו נחשבים יחד לשלשה מחריבי מקדש ד', במדרש איכה רבתי פ' פרשה ציון בידיה: שומרים העמיד הדריינוס קיסר י"ח מילין מפנים שהיו אומרים לישראל העולים לירושלים לרגל,*) והעולים הראו בידים | שהם מאספיינוס טריינוס הדריינוס, אף כי שני אחרונים אלו לא זכו לבנים אחריהם; — אבל בבחינת חרבן ארץ ישראל היו נוטלים חלק, כי אספיינוס חרב ירושלים עם בנו טיטוס, טריינוס חרב טור מלכא לדעתי, והדריאַן חרב ביתר. גם מכוון על כל אלה הרמז של צפונך תמלא בטנם שלקחו מעות הקדש, כי באמת נפלו בידם כל המטמונות בשלשה החרבנות אלו, והמעות שהוקדשו לשקלים לקרבנות חובה ולבדק הבית הכל לקחו כאשר יבואר.

אפס מה שדרשו הניחו יתרם לעולליהם על רומוס ורומולוס שנשתיירו יתומים מהם ונעשו שני מלכים גדולים קשה להבין, שהרי שני אלו היו מיסדי עיר ומלכות רומי מראשית, ואיך יתכן לומר שנשתיירו מהם? ונראה שהמכוון בזה יען כי מלכות רומי נתחלקה לבסוף לשתי ממלכות בארצות המזרחיות ובארצות המערב, ושתיהן נהגו מנהג רומוס ורמֻולוס שנחשבו לבני כוכב מאדים עושי מלחמה לפיכך נקראו הממלכות על שמם, עיין אות אדום. —

ב הן נמצאות מטבעות רומיות אשר מלך אחד נחרת עליהן הקיסר עומד ומקריב קרבנות עם ארץ יהודה בדמות אשה וסביבה ביאת הקיסר

---

*) כל החוקרים תמהו על מה שנאמר בירושלמי רפ"א ממעשר שני: היה לו מעות של סכנה אתא עובדא קמיה דרב אמי ואמר יוליך הנאה לים המלח? ונראה לדעתי כי מעות של סכנה הוא מעות שהוקדשו לשם שקלים והוא סכנה להוליכם לירושלים, או עוד מטבעות של ימי סכנה ושמד בימי ג' מלכים הנ"ל, או מעות שפדאו בהם מעשר שני בזמן רב אמי שהדין יוליך הנאה לים המלח ע"ז י"ג. יומא ס"ו. בכורו' נ"ג, או מעות שהיו במקום סכנה כמו בים ובקסטרין תוספתא מ"ש שם. והיה מנהג ישראל גם בימי אמוראים לילך לירושלים להתפלל, כמה שאמר ר' עקיבא מ"ש פ"ב מ"ז: אני עשיתי לרבן גמליאל ולר' יהושע את כספן דינרי זהב, ובהכרח היה זה בשעה שהיתה החומה בנויה בימי טראַיאַן כמבואר להלן אבל קרבנות לא הקריבו רק הדיוטות.

ליהודה, ומלד השני מקים הקיסר מעפר את הארץ הכורעת לפניו על ברכים וסביבה שלשה נערים אוחזים כפות תמרים, וסביב לכולם המלה Judäa (מונטער על מלחמות יהודים תחת המלכים טרייכוס והדריכוס כד 32). לדעת הגאון בעל ע"מ ערך אדריינוס אות ב' תכלית מטבע זו היה, להודיע כי הדריאַן הקים מעפר דל ונתן רשות לבנות בית המקדש מחדש, ולפיכך נותן סימן זה שמקריב קרבנות עם יהודה, ושלשה נערים אוחזים כפות תמרים מורים על שלשה ארצות של א"י יהודה גליל ועבר הירדן. ואם כן דעת הגאון זה כדעת יאָסט שאדריינוס בתחלת מלכותו בערך מ"ח שנה אחר החרבן הטיב עם ישראל ובקש להחזיר להם אבדתם, ואין על זה שום ראיה; אדרבה הסברה נותנת שאדריינוס המראה בטבע לא נתן חירות כזה לישראל אחר אשר ראה כי בימי טראַיאַן מ"ח שנה אחר החרבן שלא קיסר זה חיל גדול אל מלכות פאַרטיען, ואז מרדו גם היהודים שם ובארץ קירענע במצרים, והלכה המרידה הלוך וגדל עד גבולי א"י עד שבא לוזיוס קיעטוס, שר צבא טראַיאַן, והכניע כל המורדים תחת דגל המנהיג לוקואַס, אחר שכבר חזר השר טורבאָ. — ואם כן למה זה יהיה לב המראה אַדריאַנוס טוב לעומת היהודים? ועוד הרי בעל ע"מ בעצמו מודה שם אות ג' שאדריינוס גזר על המילה עוד קודם חרבן ומרידת בן כוזיבא בביתר ערך כ' אחר החרבן, שהרי מבואר במשנה שבת ר"פ ר' אליעזר דמילה שבימי ר' אליעזר היתה שעת סכנה, וכן ביבמות ע"ב א' מבואר שבימי בן כוזיבא מלו הרבה שלא נימולו בתחילה, מוכח אם כן שהגזרה היתה קודם שהתחיל בן כוזיבא למרוד ואיך אם כן מלך מורד כזה יבנה בית ד'? האמנם לדעתי אין ראיה כלל שגזר האַדריאַן על המילה קודם המרידה כי גזרה זו נוהגת עוד מימי אספסיינוס שגזר על כל היהודים הנימולים לתת שקל הניתן למקדש בכל שנה. לאליל יופיטער והיכלו Jupiter capitolonius ונקרא מס זה Fiscus Judaicus ובן אספסיינוס דאָמיטיאַן הקיסר, שמלך עד כ"ה אחר החרבן הפקיד שומרים ופקידים על זה באופן שנתגנו הרבה בני ישראל עבור זה, ורובם מלו בסתר בניהם, ולמראה פנים אמרו כי ערלים הם והרבה לא נימולו כלל או היו מושכי ערלות למען יפטרו מן מס מגונה כזה, אשר על כן בימי בן כוזיבא חזרו למול בפרהסיא, ורק אחרי כבישת ביתר נראה שגזר האַדריאַן גזרותיו על לימוד התורה ועסק המצות, וקלת גזרות היו עוד בימי טראַיאַן כאשר יבואר וביחוד כגדר אז גדר שלא להקריב עוד קרבן, כי במכילתא פ' יתרו ב' מבואר מעשה באחד שהקריב קרבן מבני שותי מים ויאמר ב"ק מק"ק: מי שקיבל קרבנותיהם במדבר הוא יקבל קרבן בשעה זו. —

ג על כל פנים אין שום סברא לומר שאדריינוס נתן רשות לבנות מחדש את ההיכל בירושלים וזה שמסופר בב"ר פ' ס"ד שבימי ר' יהושע בן חנניה גזרה המלכות הרשעה לבנות המקדש ובאו האחים לוליינוס ופפוס והעמידו שולחנות (טרפיזין) וועקסעלטיש מאנטוכיא ועד עכו בעד עולי רגלים, עד שהלשינו הכותים ואמרו לקיסר, כי אם יבנו היהודים

היכל מנדה בלו והלך לא אתיהב, כלומר שלא יתנו היהודים המסים למלך, וביטל הקיסר את הבנין, ור' יהושע ב"ח פייס את העם שלא ימרדו (ולבסוף מרדו). פירש ע"מ שם על אדריאן, ושולחנות שהעמידו פפוס ולולייינוס פירש הוא על מה שאחים הללו עשו סעודות גדולות לכבוד הקיסר אדרינוס, שנסע במסעותיו ומעכו עד אנטוכיא, וכל זה במכ"ה דברים שלא יקבלם השכל כי איככה אפשר לפרש מה שהושיבו האחים שולחנות על סעודות והלא מפורש שם כדי להספיק לעולי רגלים כסף וזהב? ועוד לשון גזרה מלכות הרשעה, איך שייך לומר על טובה כזו כרשות לבנות המקדש גזרה? ועוד איזה עלילה מלאו הכותים בעבור השולחנות שימנעו היהודים מלפרוע מסים? אלא ברור הדבר שכל זה היה בימי טמריאן אשר היה לב טוב מאוד לכל עמים ולא הכניס עצמו להפר ברית האמונות, רק כל עמים ילכו איש בשם אלהיו והרשה לכל עם לבחור לעצמו מנהיגים ושרים, רק נגד הנוצרים חרה אפו מאוד שרדף אחריהם בחרב נוקמת, כי לא רצה שתתפשט אמונה חדשה לפרוץ בארץ, ולהפר אמונות עמים עכו"ם ועבודתם אשר על כן השכל גוזר שבעבור זה נתן רשות לבנות ההיכל בירושלים משני טעמים, א' להטיב לישראל, ב' להתנגד נגד הנוצרים ולבטל מחשבתם, כי אם יהיה מקדש ה' על מכונו לא יהיה לנוצרים פתחון פה להורות שכבר כלה ברית הישן ונתנה תורה חדשה, כאשר נהג אחריו קיסר יוליאן אפאסטאט במאה החמישית לגזור גזרה לבנות המקדש ולבטל אמונת הנוצרים על ידי זה. לפיכך בהשכל אמרו במדרש גזרה מלכות הרשעה, להורות כי טרמיאן לכבוד עצמו דרש ולא רצה שיגביהו הנוצרים שררה עול מלכות רומי ואליליהם.

והנה פפוס ולוליינוס היו תושבי לודקיא Laodicia סמוך לאנטוכיא בסוריא והיתה לעיר מטרפולין לודקיא מאז החירות לעשות מטבעות, (עיין פונקע ע' Notae pecunj. וש"מ) ויען כי עולי רגל הוצרכו לפדות מעשרותיהם וכרם רבעי ולתת שקלים למקדש עשו זאת האחים מלודקיא לעשות מטבעות עם צורת ירושלים כדי שידעו שימן למעות המקודשות, ובימים ההם כבר החלו היהודים להקריב קרבנות גם כי לא נשלם עוד הבית, כמו שאמר ר' יהושע ב"ח מגילה י': שמעתי שמקריבים אע"פ שאין בית! ונהגו זאת שלא ברצון חכמים כאשר נהגו בימי עזרא להקריב קרבנות מתחילת עליה קודם שנגמר הבנין, ואז הלשינו הכותים ואמרו כי על ידי חופש וחירות כזה שנותנים שקליהם ע"י פפוס ולוליינוס למקדש ה' ימנעו מלתת מסים הרגילים להיכל יופיטער, וימרדו לבסוף ונתפסו פפוס ולוליינוס ובטלו הבנין. —

ד ראיה ברורה לזה מזה שמבואר בירושלמי מגילה פ"א ה"ד: בי"ב באדר יום טריון ואסור למספד ואמר ר' אחא יום טריון בטולי בטלי', מפני שנהרגו פפוס ולוליינוס, ועיין בבלי תענית י"ח ע"ב וערוך ע' הרג וב"ב י' ע"ב שהם הם הרוגי לוד לודקיא. ועוד בירושלמי שם: דביום ששה עשר באדר שרון למבנא חומת ירושלים דלא למספד — ונלאו המפרשים

לבאר מה זה יום טריון וכן בנין שורות ירושלים בע"ז אדר? אבל לפי דרכי ברור הדבר כי יום טריון הוא י"ב באדר ביום שהגיעה הבשורה ליהודים מרשות הבנין, והתחילו לבנות בע"ז ואח"כ בטלה השמחה ע"י הריגת האחים. ומה שמובא בספרים שפפוס ולולייאנוס נהרגו עבור דבר קל שמסרו נפשם שלא לשתות מכלי צבוע, יש להתבונן בירושלמי פ"ג דסנהדרין ה"ה וז"ל: ברבים אפי' על מצוה קלה יהרג ולא ישמע כגון פפוס ולולייאנוס אחיו שנתנו להם מים בכלי זכוכית צבוע, ולא קבלו מהם, אמרו **לא אתכוון משמדתון אלא מַגְבֵי ארגונין**. מפורש אם כן שעיקר טעם הריגה היה, מפני המסים וגזלת המעות המקוהלות ע"פ אחים אלו, שהעלילו הכותים ולקחו הרומים בחזקה את ממון העשירים האלו כמו שגזלו כל שאר הקדשות בעלילה.—

מעתה הדבר ברור ג"כ כי המטבעות הרומיים שנחרת עליהן מצד אחד ארץ יהודה הכורעת לפני קיסר אַדריאַנוס ומקריב הקיסר קרבן, ומצד אחר שלשה נערים אוחזי לולבים הוא סימן הכבישה משולשת ע"י ג' קסרים אַספסיינוס טראַינוס ואַדרייאנוס, יען כי הקרבת קרבן היה סימן אצל הרומים לכריתת ברית עם הנכנעים תחת ממשלתם, לפיכך כורעת יהודה, והקיסר מקריב, והלולב (פאַלמע) היה סימן הנצחון כנודע (דיא זיעגעספאַלמע), באופן שבלדק חשבו בגיטין נ"ה—נ"ח ג' חרבנות אחד חרבן ירושלים ע"י אספסיינוס, ב' חרבן טור מלכא הר המלך שהיה על ידי טראַיאָן מ"ה אחר החרבן, כי טור מלכא הוא סמוך לגבולי מצרים וקירעניע שמשם באה המרידה בעת מלחמת הפרתיים בימי לוזיאוס קיעטוס, עיין ירושלמי יומא פ"י ה"ג משם ברח להר המלך ומשם לאלכסנדריא. ג' חרבן ביתר ע"י סעווערוס במלכות אַדריאַנוס נ"ג אחר החרבן.— וכתבו בגיטין שם ג' סיבות לג' חרבנות אלו, אקמצא ובר קמצא חרב ירושלים, אתרנגול ותרנגולתא חרב טור מלכא, ואשקא דריספק חרב ביתר, וכל אלה היו מסובבות במשתה ושמחת חתן וכלה להורות כי מדברים קלים ופריצות במשתאות באים חרבנות גדולים. ולעומת זה גזרו ג' גזרות סוטה מ"ט א', בפולמוס של אספסיינוס גזרו לבטל שמחת משתה חתונה בעטרות חתנים ואירוס, ב' בפולמוס של טיטוס נ"ל טריינוס או קייטוס גזרו על עטרו' כלות ושלא ילמד אדם את בנו יוונית, ג' ובפולמוס האחרון (ביתר) גזרו שלא תצא כלה באפריון נגד שקא דריספק;— אפס מה שגזרו בפולמוס של טריינוס או קייטוס ג"כ על יוונית הטעם כמו שאמרו בירושלמי סוטה שם **מפני המסורות**, כלומר מפני שמסרו הכותים עלילותיהם בלשון יוני על דרך שאינו מובן לכל (זמַקקאָניט) עיין ריב"ש סי' מ"ה, וזה מכוון למה שאמרו כי חרבן טור מלכא היה אתרנגול ותרנגולתא רמזו בזה על הכותים שעבדו לתרנגול בעיר תרנגולתא (טוואמרן ד' ט', ל"ו, קכ"א.) ועיין ב"ק פ"ב ב' שמפני מסורת זקן אחד בלשון יון בימי החשמונאים גזרו ג"כ על לימוד לשון יוונית והכוונה רק על הרמיזות וחידות בלשון זה.— ועוד אחר ג' חרבנות אלו לא נמנעו חסידי ישראל מלילך לירושלים להתפלל אצל

הכותלים, אלא שהדריאנוס מינה שומרים ומיחו בעולים ולקחו את ממונם ע' ערך הסמוך. —

אספרי, אסימון, איסר, אסתירה (מיני מטבעות).

דבר גדול הגידו לנו כל חכמי תורה שבע"פ שאסור לפדות פירות של מעשר שני בכסף וזהב שאין להם צורה, ואמרו לסמוך מדכתיב וצרת הכסף בידך להצריך דוקא דבר שיש בו צורה (מעשר שני פ"א מ"ב ובבא מציעא מ"ז ב').

והנה הגם כי בשאר מקומות החמירו מאוד שלא להשתדל בצורה ואסרו עשיית צורות מטעם עבודה זרה; בכל זאת לענין כסף וזהב לא הכשירו רק מטבע היוצאת והידועה מטעם המלך והמלכה. טעם דבר זה הוא כך מפני שתכלית הכסף והזהב היא, כדי שידע כל אדם להעריך ערך כל דבר בדקדוק, ואלו לא היו המטבעות כי עתה לא ידעו ולא יבינו בני אדם שיווי דברים יקרים וערכם, ורק ע"י מטבע היוצאת נודע ונזכר לכל כי הוא זה דבר חשוב*) לכן אמרו שאין לפדות המעשר לא במטבע שמרד ולא במעות כוזבות ולא במטבע שאינה יוצאת ואינה ברשותו. ויען כי יש בענין זה הרבה מקומות בש"ס שצריכים ביאור ופירוש אמרתי להציעם לפניך ולפרסם כיד ה' הטובה עלי. —

א בירושלמי כתובות א' ה"ב אמרו שהכתובה שתטול האשה מבעלה צריך שתהיה מטבע היוצאת, ואמר ר' יוחנן סלעים קפירוקיות מהגיניות ירושלמיות יש מחלוקה אם מסלקין בהם הכתובה, אלין אמרין הכין ואלין אמרין הכין. ועל זה שאלו חכמים מאז ומה זה קפרוקיות ומהגיניות? ולא מצאום עוד חוקרי מטבעות רק זה מקרוב רצה חכם אחד לומר קפירוקיות המה מטבע ממלך קפוערוס ומהגיניות ממלך מאָגוניאָס באילליריען. — אפס קשה לי על זה א' כי נראה שכמו שסלעים ירושלמיות הכוונה על המקום ירושלים כן קפיריות ומהגיניות ולא על שם המלך.

---

*) הכסף (געלד) הוא גורם הזריזות והשתדלות לשלמות המלאכה והמדע, „דאס געלד איזט דער געגענשטאנד דעס פֿלייסעס" אמר החוקר קאנט, כי מפני שכל חכמה ומדע משוערת במנין ומשקל המטבעות וכערך איש מהיר במלאכתו ישולם לו, לכן כל אדם זריז ונשכר. ואילו לא היו מטבעות משוערות ומשערות כל ענין כפי ערכו לא היו בני אדם משתדלים לעשות גדולות והיה העולם חרב ולפיכך אמר הקב"ה לי הכסף ולי הזהב ולא לרומים, ע"א ב' ב', כלומר תכלית הכסף והזהב להביא זריזות ומלאכה למוסף העולם. והתוס' ורש"י ב"ק ל"ג ב' ד"ה מטבע כתבו שאסור לעשות צורות על המטבע ונראה כי דוקא צורת אדם בולטת, יען כי בערוך ערך דיוקני כתוב שנוהגים לצור צורות עקדה ושאר דברים על הכותל, ובילקוט רמז ש"ה מבואר כי מלך הערבי ששאל את ר' עקיבא היה לו צורות לבנות שראתה אשתו השחורה וילדה לבן, ומלך זה נראה שהוא מליך ערבאה חכם יהודי הנזכר חולין מ"ט א'. ועיין מ"ק כ"ה ב' אשתעו צלמניא. אגב אורחא למדנו שהיו חכמי תלמוד מכירים בערבים ומנהיגים ומבואר במ"א עיין ערוך מלת לחם.

ב' למה לא יוכשרו מטבעות סטווערוס ומאכינאס לכתובה, ואם יש איזה ספק היה להם לגלות הטעם?

ונראה כי סביריות המה סלעים ממדינת סיבאַריס (Sybaris) שהיו חשובים מימי קדם מאוד ומהגיניות המה סלעים מאי אעגינא (Aegina) בארץ יון אשר היו מטבעות הראשונות של כסף, ומפני שמטבעות ישנות חשובות הנה אע"פ שאינן יוצאות יש ספק, אולי תועיל חשיבותן! ע' פונקע ע' Monetae. ומטבעות ירושלמיות ג"כ ישנות היו ב"ק צ"ג ב' **דוד ושלמה** מלך אחד ירושלים עיר הקודש מלך אחר, והכלל בזה כי כל מלך וחשוב בעמו יצא לו מוניטין בעולם, כמו שאמרו על אברהם **ואגדלה שמך** שיצא לו מוניטין.— ובירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ב אמרה אביגיל לדוד עדיין מוניטין דמרך שאול קיים, באופן שע"י המטבע יצאו למנהיג שם בעולם כי הכסף יענה את הכל וזהב וכסף, שלי הם אמר ד' צבאות.

ב קשה להבין מה שאמרו בבכורות נ'. וע"ז נ"ב: בקשו לגנוז דנרא הדריינא טריינא שיפא מפני טבעה של ירושלים, עד שמצאו כתוב ובאו בה פריצים וחללוהו ע"ש. ואמר גרעטץ בפירוש הדבר כי לשון שיפא הוא זעבאַסטע קדוש כי הקדישו הדנרין ושני חכמים אחרים דר' לעווי ודר' צוקערמאַן אמרו שהכוונה כי טרזיאן לקח את כל מטבעות היוצאות ועשה מהן מטבעות חדשות, ויהיה א"כ שם שייפא כמו נשוף פֿערטזיפֿפען, גלעטטען, פאָלירען כמו שפירש ר"ת (געטיכֿטע ד' י' אינגלען אונד יאהרעסבעריכֿט)

והנה לכל אלו קשה מאוד כי שם בגמרא אמר ר' הושעיה בקשו לגנוז כל כסף וזהב שבעולם מפני כספה וזהבה של ירושלים, והקשו ירושלים רובא דעלמא הוה? ואמר אביי בקשו לגנוז דנרא הדריינא טריינא שייפא; ואי כדברי חכמים אלו א"כ עדין קשה נלך בתר רוב ממון ואיך אפשר לגנוז כל מטבעות הדריינא, מספק מעות ירושלים? והחכם צוקערמאן הרגיש זאת ואמר שהכוונה היא שע"י מה שלא יקחו היהודים מטבעות הרומיים יתנו הרומיים מקום ואוזן קשבת להחזיר ליהודים מעות ירושלים וזה לא ניתן לומר כלל ואין בזה שום רמז.— ויש לדייק עוד בבכורות מ"ט ב' על המשנה חמש סלעים של פדיון הבן במנה של צורי, וכן שלושים של עבד וכ' של אונס ומפתה הכל בשקל הקודש, ונפדין בכסף ובשוה כסף חוץ מן השקלים (לקרבנות צבור). ובגמרא פירשו חמש סלעים על ד' פנים ר' אסי אומר מנה של **צורי**, ורב אשי אומר **דנרא ערבא** ר' חנינא אומר **איסתירא סורסיא** (סטאַטר סוריי) דמזדבנא תמניא בדינר, חמש מהם לפדיון הבן, ור' יוחנן אמר דינרא הדריינא טריינא שיפא דמזדבני בכ"ה זוזי, דל מינייהו חמשה, ועשרי' לפדיון הבן דהוי להו עשרים מתקלי במתקלי דדנרא דאיכון עשרין ותמניא זוזי ופלגא, ופלגא דנקא. וקשה מאוד מה רצו ארבעה חכמים אלו במחלוקה זו, ולמה השתדל ר' חנינא ליקח איסתירא, ור' יוחנן דנרא הדריינא ושיעור עשרים, ומנין עשרים ותמניא זוזי ופלגא? וכן למה משתדלים שם להלן רבא ורבינא ליקח מנין עשרים זוזי לפדיון הבן? ולפיכך כתבו ברור על דרך זה הרומיים היו נוהגים לצור צורת המושל

על מטבעות מלכיות אחרות שנקראו נעבענשטעמפעלן Signa incussa לסימן שמעתה יוצאות במדינות רומיות. והנה התרגום מתרגם על ואכות אותו טחון ושפית יתיה בשופינא דברים ט' כ"א ועיין געזעניוס ״ אות שוף ששורש זה תשופנו עקב מורה כמו דכה, דכא, נכה, שלאגען שטעכען שטאמפען, ועיין מנחות ע"ו א' שיפא ובעיטא. מעתה קרוב מאוד כי קראו אותן מטבעות שהוקדשו לשם שקלים בירושלים, וחרות עליהם שם ירושלים, ואח"כ חתמו עליהן הרומיים בימי טראיאן בחרבן טור מלכא אחרי ביטול בנין המקדש (עיין לעיל אות אספסיינוס) עוד חותם של טראיאן, ואחר חרבן ביתר חתמו חותם אַדריאנוס על וסמוך לתיבת ירושלים, להורות כי מטבעות אלו מעתה רומיות הנה, ומותרות להיות עוברות לסוחרי ארץ (דען מוזאיך לו פערשטעמפטען עיין פונקע ע' Notae pecunj.), בשם עריכא שיפא או הדרייכא שיפא, וזה דינרא הדריכא טריכא שיפא דיא פּאָן טראַיאַן אונד האַדריאַן געשלאַגענען שיפּען — ואותן רצו לגנוז מפני טבעה של ירושלים כי עליהן חרות עוד סמוך ונראה תיבת ירושלים — שחרתו עליהן האחים פפוס ולולייאנוס (עיין אספסינוס) או בן כוזיבא אחריהם. וקצת ראיה לפירוש זה הוא קידושין מ' א' אליהו נתן לרב כהנא שיפא דדינרי ורש"י פירש שיפא שם כלי וזה דוחק, אבל לדעתי שיפא הוא דפוס לחרות הדינרים וזה שורש הפרנסה ומורה על זה המליצה שאליהו שהעשיר את ר' כהנא נתן לו הכלי של דפוס לעשות דינרין כלומר מקור ומעיין נאמן לפרנסה בכלל, ועיין עמוס א' ג' ברש"י חרוצות ברזל Scabina = שיפא.

ג עוד נוכל לבאר מלת שיפא ממה שנודע כי אדריאנוס היה הקיסר הראשון שלא גלח זקנו אבל טראַיאַן היה מגולח ולייכוהו שייפא, בשיפת הזקן. — ועוד אפשר כי הכוונה על ג' מלכים, שהיו אב מטבעות שנחרתו עליה' ג' קסרין אספייאנוס טריון אדריינוס עיין אספייאנוס. ורש"י פי' שייפא שם מלך ונ"ל אספייאנוס — אכן יותר מסתבר הביאור הראשון כי שיפא הוא המטבע שנחרת עליה שם ירושלים מתחילה והיתה קודש לשקלים בספק או בודאי, ולפיכך בקשו לגנוז כל מטבעות אלו עד שלמדו מן המקרא ובאו בה פריצים וחללוה שמותר. ועיין ירושלמי סוף שקלים שהיו מקדישים שקלים כאלו שמא יבנה הבית, והנודעות בודאי שהוקדשו עומדות בהקדשן ולכן נראה כי מי שרוצה לפדות דינר כזה של ספק, בהכרח צריך להוסיף חומש — ומטעם זה עושה בעל הלכות גדולות חשבון שעם ניכה החומש מעלה סכום הזוזי' לכ"ה וחצי ופלגא דנקא ע"ש בה' בכורות ושברו חכמים גדולים רמב"ן הלכות בכורות פ"ח ורי"ט אלגאזי שבה"ג סובר דפדיון הבן צריך הוספת חומש ותמהו על זה מאוד? אבל לדעתי יסוד החשבון הוא לתכלית הוספת חומש על דינרא הדריינא שהוא קודש. וטעם הדבר שיעור ר' יוחנן דוקא על דרך זה הוא לדעתי, מפני כי מה שקראה התורה שקל הקודש עשרים גרה השקל הכוונה שהמשקל של קודש יהיה על דרך מנין עשרים גרה, לפי שמספר עשרים הוא כמספר הקדוש, כי הוא כולל כל אדם בעשרים

אלבעות למעלה ולמטה ועל זה דקדקו הקדמונים מאוד, כאשר יבואר בערך מספר, ובילקוט א' רמז קמ"ב לפי שמכרו בנה של רחל בעשרים כסף לפיכך יתן כל אחד בקע לגולגולת (במשקל קודש) ועיין ב"מ מ"ד: דינר של זהב כ"ה דינרין כסף ונפקא מיניה לפדיון הבן בעשרי' דוקא, בעבור זה השתדלו ארבעה חכמים להסביר ענין שקל הקודש להורות על היסוד ומקור ראשון: ר' אסי אומר כי הכוונה עם שקל הקודש מנה של צורי כי מין כסף זה הוא הראשון יען הצורים היו סוחרים ראשונים בעולם, והם יסדו המסחר במטבע, ור' אמי סובר לסימן שקל הקודש בפדיון הבן צריך להיות דינרא ערבא יען כי הערביים ישמעאלים לקחו בנה של רחל בעשרים כסף. ור' חנינא סובר אסתירא סוריי כיון על מטבעות סוריות יען סוריא ארם היתה תחילת ישוב בני אדם ומדת דרך ארץ. ור' יוחנן אמר דינרא הדרייכא הוא שקל הקודש שחרות בו ירושלים. ד' מדרגות וכולן אמת בסימן. עוד נראה לבאר בזה המשנה הסתומה שקלים פ"ב מ"ד: כשעלו ישראל מן הגולה שקלו דרכונות, חזרו לשקול סלעי', חזרו לשקול טבעין, בקשו לשקול דינרין? ונראה כי כוונו בזה על ארבעה זמני' א' בזמן שיעבוד פרקיים שקלו דרכונות שהן מטבעו' פרסיות על שם דריוש Dariken. ב' בזמן ממשלת היונים עם מלכי סורי (דיאו זיריש גריעכישע עפאָכע) שקלו סלעים שהוא מטבע סוריית ושמם מוכיח עליהם סלעים שאינו לשון תורה רק המתרגם תרגם כן בעת דברו לשון סורי והרתו על מטבעות סלע. ג' טבעין הוא מטבע של ירושלים שטבעו בארץ שעריה לבסוף והיו מטבעות ירושלמיות נוהגות בימי חשמונאים עד החרבן. ד' בקשו לשקול דינרין שהיא מטבע רומית ושורשה Denares וזה בימי טרַיִאַן ולא עלתה בידם — כי חזר מלך זה וגזר שלא לבנות המקדש ע' לעיל. —

ד ובשם מטבע **אספרי** שהיא מטבע קטנה אמר בעל ע"מ בשם קויינער שהיא ערבית Asprena ובעל מערכי לשון בהערה לערך דינר אומר שהיו לקדמונים דינרין שחורים Denarios nigros שנקראו ασπρα מנחושת (עיין פ"ב דמ"ש הפורט סלע של מעשר שני ר' טרפון אומר ד' **אספרי** כסף) ודינרין לבנים Denaros albos ביוני λιυκα (אולי מזה **דינרא אנקא ואניגרא** ב"מ מ"ו ב' אנקא במקום lenka). והנה הגאון רש"ל שואל מדוע לא נמצא במדרשי מילין שורש שם אספר ונדחק עבור זה לשער שראשית שם זה הוא מפני ששלמו במעות כאלה לאנשי חיל שנקראו לדעתו בסורי **אספר** מחנה, שמַחַר ע"ש אות אספר שני בסוף; אכן באמת נמצא שם ασπροι בפונקע ע' Monetae ובמעריך שעד היום נקראו מטבעות קטנות בארץ יון בשם זה.

ונראה לדעתי כי כפי המבואר פונקע ערך As הנה היה שם זה אם קבוע בימי רומיים הקדמונים לציין בו ליטרא נחושת מיין פפונד קופפער ואחרי אשר נצחו הרומיים את מנגדם הגדול פירהוס מלך עפירוס ביון ערך 350 קודם חרבן ב"ש, חלקו את המשקל בזה ועשו פרוטות קטנות ולמלמו על דרך זה המטבעות, להחליף המסכורת בעשרת מונים, באופן

שהדבר ברור שמטבע הגדולה שנקראה מלפני זמן מלך פירהוס אַס נתחלקה אחר זמן המלך הזה לקטנות בשם זה מט ולכן נכון לומר שעל שם זה נקראת מטבע קטנה במשקל דהשם אספרי להורות בקיצור שהוא מט קטן מזמן פירוס, אַס־פירוס.

ועל שורש מטבע **אסתירא** כתב הרש"ל ע"מ אות זה כי ילאו לה שם זה תחיל' בפרס והוא לכמה מינים גדולות וקטנות, אבל הראשונה היתה גדולה ונכבדה ונקראת ליונים Stater וזה מכוון למהשכ' פונקע מלה זו שים מטבע stater darikus שהטביע דריוש תחילה של זהב ושוה 20 דראכמען, תחת אשר האסתרא הקטנה יש בה משקל ושיווי ארבעה דראַכמען, ועדיין לא נתברר שדריוש התחיל בשם זה כי יתכן ששם סטאטער היה נודע מקדם רק דריוש אשר מלכות מדי שלו היתה וכסף וזהב לא יחשוב התחיל במטבע זו של זהב. גם מה ששיער הגאון הזה שם שעל שם אסתר המלכה הוטבעה מטבע זו, וכמו שדרכון הוא על שם דריוש, ויתכן שהיתה צורת כוכב על המטבע שנקרא בלשון פרסית אסתר, קשה קלת, יען כי שם כוכב בפרסי נקראו Sithera (געזעניאוס) ואף שבלשון חז"ל אין ספק שאסתר על שם כוכב נקרא' וכמו שאמרו יומא כ"ט א' שנמשלה אסתר לאילת השחר סוף כל הניסים אבל מאין בא שם stater ליונים שאין הברתו שוה לשם Sithera ואדרבא ביוני מכוון שם אסתר ממש לכוכב שנקראו ἀστήρ שטערן? ומלת stater ביוני מורה מורה על דבר העומד וקיים פעסטשטעהען, ויתכן שהיה עליה צורת אלילה מַסטרעאַ Asträa שמורה לקדמונים על תכונת הצדק געטטין דער גערעכטיגקייט שעומדת למעלה במספר הכוכבים נעלה מן חטאי ארץ וקיימת לעד, וזה לשון נופל על סטאַטער כנגד אסטרעא לעורר במטבעות קיימות על צדק ומשפט העומדים לעד. —

אכן אני כבר שמעתי למעלה בשם ר' חנינא כי שורש אסתירא הוא סורי זיריען, כי סורי ארם הוא התחל' כל תיקוני דרך ארץ וישוב העולם בחכמה ודעת כנודע, ויתכן לכוין בזה מה שאמר שמואל חולין ק"ה א' מאן דסייר נכסיו כל יום משכח אסתירא, מי שמשגיח על נכסיו בעצמו, ימלא תמיד דבר לתקן המעות ויהיה זריז ונשכר והוצא שם מעשיות לרא'ה. והנה לא על חנם בחר שמואל דוקא במטבע אסתירא אלא בלשון נופל על לשון כי אסתיר' הוא דומה בהבר' למלת סייר משגיח בסורי ושורש דומה לו שור בעברי טויען זעהען, ויתכן כי ע"ש זה נקרא **ארם** זיריען סורי כי מגבעות ורמים ישורו השוככים למטה (ע' ערך ארס). וכבר כתבתי למעלה שׁשם איסר ברומי Assarios נובע לדעת הנ"ל מסורי ע"ש לד 118, כי מן ארס יכחו השם מעולם ולפיכך גם שם סטאַטער אסתירא משורש זה, אם לא נאמר כי מה שאמר ר"ח אסתירא סוריא כיון על מטבעו' שטבעו פפוס ולולייכוס בלודקיא שהיא סוריא והיו קודש (ערך אספסינוס) עכ"פ מאן דסייר נכסיו מולא אסתירא סטאַטער כלומר נכסיו קיימים. —

(ה) כסיים במה שהתחלנו כי חז"ל לקחו דמיון המעות הגדולות והקטנות למשל פלס ומאזנים לכל דבר שיעור בתורה ודרך ארץ, ופסלו את הסימון

כי כל ענין צריך אל בירור נכון בצורה ומומר כדרך המטבע, ασημος
ובספרי פ׳ האזינו יערוף כמטר לקחי, היה ר׳ יהודה אומר לעולם הוי כונס דברי תורה כללים ומוציאם פרטים, שנאמר יערוף ואין יערוף אלא לשון כנעני, משל אין אדם אומר לחברו פרוט לי סלע זו אלא ערוף לי סלע זו עיין מש״כ הרב החכם הגדול רנ״ז כ״ח ז׳ בסוף הספר שנדחק לומר שלשון כנעני המכוון סורי? אבל האמת לדעתי כי ר׳ יהודה התכוין להעיר את בני אדם שיתרגלו ללמוד תורה כללים ופרטים כדרך המטבעות הרגילות מאוד בכלל גדול ובפרטים קטנים, והרבה מצינו בש״ס שדימו דמיון כזה הרגיל, ד״מ בעל הלכה למי שיש לו דינרי זהב כללים, בעל אגדות למי שיש לו פרוטות (סוטה מ״ז א׳) כי התור׳ היתה כאניות סוחר תביא ממרחק לחמה להשגיח על כל עסקי עולם בכלל ופרט וידוע כי שם כנעני הוא סוחר ולזה אמר ר״י יערוף לשון כנעני לשון סוחר הוא שאומר במקום פרוט ערוף, מאַטוישען אין קליינע מינצען, וכן דרך בעל תור׳, ומזה ל׳ **מערוביא** לדעתי בתשובת גאוני׳ קדמא׳ סי׳ קנ״א שחקר בה הגאון רש״ל שם בהקדמה ד׳ ז׳ ולדעתי הוא זכות לפרוט מעות געלדוועכסעל.

גם מה שאמר ר׳ חנינא בכורות נ׳ א׳ כל כסף האמור בתורה סתם **סלע** דנביאים ליטרא דכתובים קנטרין, חוץ מן כסף של עפרון שאע״פ שכתוב בתורה סתם הוא קנטרין (סענטענאַריאום) דכתיב ארבע מאות שקל כסף עובר לסוחר, הוא כחידה בלא פתרון כי א׳ מבואר בה״מ שכל כסף האמור בתורה הוא **צורי** (עיין ב״ק ל״ו ע״ב). ב׳ למה זה דוקא כסף של עפרון הוא קנטרין מדכתיב עובר לסוחר ומניין ידע ר׳ חנינא זה? אלא נראה כי ר׳ חנינא כוון דרך מליצה אמיתית, ויען כי שמענו ממנו למעלה כי הוא הולך אחר שורש בני אדם בעניני מטבעות שהוא ארץ סוריא, לפיכך אמר כל כסף האמור בתורה הוא סלע*) שהיא סורית כאשר בארתי למעלה. והנה התורה היא פורעת כל המצות לפיכך נמשלו דבריה לסלעים הפרוטים והמיוחדים יותר, אבל דברי נביאים המה כוללים כללים ולא פרטים במצות, לפיכך כל כסף האמור בם הוא כולל יותר ונדמה למשקל ליטרא פפונד, אבל הכתובים שכוללים עוד יותר מן הנביאים כי הנביאים דברו לאומות בכלל והכתובים דברו לכל בני אדם בעניני דרך ארץ, לפיכך נמשלו דבריהם לקנטרין לצנטנר; חוץ מכסף של עפרון שנתן לו אברהם בעד קבר במערת המכפלה הנה כסף כזה כולל — כלל גדול יותר שהקבר הוא בית מועד לכל חי וזה המליצה **עובר לסוחר** כגלגל החוזר בעולם.

כללו של דבר בדברי חז״ל יש שלשה מיני מטבעות שעליהן עומד עולם המוסרי בגוף ונפש, א׳ מטבעות שהטביע יוצר בראשית בטבע ובתורת

---

*) בתלמוד **אסתירא** וסלע אחת היא ולכן נראה לי כי פירוש סלע הוא בעצמו פירוש סטאַטער כלומר חזק וקיים, (עיין לעיל אות ד׳) כמו סלע. ויתכן שהיה צורת סלע על הסטאַטער או סלע ביוני Selas מאָכד לנגה מפני שהרות׳ עליה צורה זו ולכן קראוה חז״ל **אסתירא** ע״ש **אסתהר** לנגה עיין להלן אסתרא.

אל חי, ב' מטבעות שהטביעו חכמים ע"פ עיון וקבלה בעבודה, ג' מטבעות שטבעו המלכים למנהג מדינה וג"ה, בכלל תורה עבודה גמילת חסדים. —

אספר, ליבון אספר.

בסנהדרין ק"ו א'. ולים מיד כיתים במדבר כ"ד כ"ה אמר רב ליבן אספר, עיין ערוך וערך מילין שנדחקו מאוד לפרש לגיון ואספר לשון לגיון בלא ראיה? ועוד כי לים הוראתו אניות? ונראה לי כי המכוון להורות שהכתוב מספר כי הרומים יקחו אניות ליבורניות מלופות בנחושת קלל וטובות מאוד למלחמה, ורוב הנחושת הוא באי קיפערן שנקראת בלשון תורה כיתים ותחת ליבן אספר ראוי לכתוב ליבורניא ספר, אניות מסיפערן, שנקראת כן לדעתי — Cypris — ע"ש נחושת Cuprum, עיין לעיל בהערה לגל 118.

אסתנדרא, אסתגר.

בגיטין פ' ב' מבואר: גט שנכתב תחת שם המלכות לשם אסתנדרא של בבבל שלטון מאותה מלכות (בבל) כשר אף שאל זה הוא עבד
מלך, ונדחקו המעריכים לתרגם שם זה יש פירש מושל עיר רמ"ל, — asta
androsי. וע"מ חבר המלה עם אסתגר ב"ק מ' א' שלדעתו הגרסא אסתניד
הכוונה מנוחה ושמירה בפרס! ולי נראה כי בב"ק הגרסא שפיר אסתגר
המכוון שם כי ר' כהמן ביקש לנסות את חכמת ר' אחא בר יעקב ושאלהו
' שאלות תורכיות בדין כופרא כפרא, ואמר ראב"י שלא ידע להשיב על
אלה ראשונה אסתגר בקונייתא כלומר נסגרתי ביד רודפי בשאלה ראשונה,
'יך בין געפאנגען, כמו ולא הסגרתני ביד אויב לא תסגיר עבד אל אדוניו.
שם אסתנדרא לדעתי מורכב מן סתאן בפרסי ארץ ומַנד כמו קורדיסטמַן
רץ קורדען, ודר הערךטמַפּט ב"ק ק"ד. בי דואר וכן מרי דוראי פקחים
"ם: ודוקא שר הממונה מאת המלך נקרא בי דור ב"ק שם ולא מגיסתא ע'
לך זה. והיה דרך הפרושים להכנים שם המושל בכל עניני תורה וגם בגט
פך מהצדוקים שלא רצו בזה יען רצו למלוך בעצמם (ידים ספ"ד). ועיין
דוסין ע"ב ב' אסתנדרא דמיון חתניה של נבוכדנצר היה, ואם כן בודאי
ר גדול היה והוא מכוון למה שפירשתי טטמטהמוטבר, כי דרא בפרסי מלך
ל dara, גענעניאוס הות אדרכמון ודריוש, ולכן בי דור לדעתי קעניגליכע
מַאטען היפך מן מגיסתא ב"ק שם. ויש עוד לעורר כי Ostentarus
ומי מורה על מעוכן לייבענדייטער והברת מלה זו דומה לאסתנדרא, ואיש כזה היה חשוב בבבל.

אסקונדרי.

בקידושין כ"ח ב' אמר לי' ר' נחמן לרב ענן כי הויתו בי רב שמואל באסקונדרי איטלגלתו וכן בנדרים כ"ה א' ושבועות כ"ט א' הנשבע צריך לשבע על דעת ב"ד לאפוקי דאי יהיב לי' אסקונדרי ואסיק להון שמא דזוזי. כל המעריכין לא פירשו על זה בבירור — ונראה כי הוא מורכב משני מלות יוניות ισχω גלייך ανδρω וויינעס ואן, ומנספערזאנ, פיגורען כלשחוק השאך, וכן מפני שהמטבעות היו עליהן צורת אנשים א"כ אפשר לצור צורות כאלו וליתן להם שמות כשמות הזוזים. —

הערות למערכה זו אס.

אגב ראיתי לתקן פה איזה מילות קשות: (א) שם אסכלה לצלות עליו פסח ושאר דברים ע"א ע"ש: ופסחים ר"פ כיצד צולין אומר מוסף הערוך שהוא Scala טרעפפע וב וקטדארן וכן הרמ"ז בייאטראג εσχαρα הערד, ראסט, ולדעתם יש טעות וצ"ל אזכרה ול' נראה שהוא סקאלאס ביוני σκωλος עד"ז ברומי asseculus ופירש סקאלאס שפיעס וכל דבר המחודד ועיין שניידער שאניין πυρικαυςτο; פייער פאנגענד. —

(ב) אסכרה מכה שמתחלת בבני מעים וגומרת בפה שבת פ"ב עיין ערוך שנדחק הרבה ולדעתי הוא σκωρια אבגאנג שטוהלגאנג. — ג' אסטווה או אצטווה מחברים המעריכים עם סטיו Ζτοα וכן אסטוונית שבת ו'. אבל יש ובקעה ובאהלו' פ' י"ח מ"ט אסטוונים אין בו משום מדור הגוים, וקשה למה פעם סטיו בלא א' ופעם עם א' ונראה כי אסטווה הוא אייסטאטאס איין טאנער זייטענגאנג ואסטוונית הוא aesti-vena זאממערגאנג ευστοος ברומי aestiwus זאממערליך.

(ג) אסתנא או איסתינא אומרים המעריכים שהוא רוח צפונית ע"פ המבואר ברכות ס"א רקיע בטהרה מטרא בלילה ובבוקר אסתנא. וכן צריכה שמעתא צלותא כיומא דאסתנא עירובין פ"ה. ואומר רמ"ל כי הוא כמו אסתמא סתום וצפון, ולדעתי יתכן שהוא במקום Boreas נארדאסטווינד ותרגמו מלה זה משורש בר ברי ריין, גענזנד, קרעפטיג, וכן הוא ביוני ευσθενεια קראפט, שטערקע. — ויש עוד לכוין בזה למה שקראו קצת רוח זה ברומי Aquilo אדלער ע"ש פריחתו במהרות וא"כ מכוון זה לשורש ασσω אנפאהרען אנשטירמען בעוועגען או גם αισσος צפון מורבעקאנט, או יען כי רוח זה הוא צפונית מזרחית נארדאסט־ווינד נקרא כן Osten כמו באשכנז וברומי ליגען, מערקען, זעהען ע"ש המזרח Ostendo αισθησις וואהרנעהמען, מערקען, פיהלען, — ולכן קראו כך בבל כן שהוא לא"י מזרח צפון.

(ד) אסתן. עידיה בצד אסתן ותאסר. דבר גדול לימד ר' חנינא בארץ ישראל כתובות כ"ג א' שאם יש עדים במדינת הים על אשה שנשבית לבין הגוים לא מהני עדות זה לאסור, וכן לימד ר' חסדא קידושין י"ב ב' שאם יש עדים בעיר אחת באידית שהקידושין היו שוה פרוטה לא מהני עדות זה לפי שאין העדים לפנינו; אבל אביי ורבא חלקו על זה לענין יבום ואסרו האשה אסר נעלה אמר שאין לו אחים ליפא לזר, מפני הרינון שיש עדים במד"הי שהיו לו אחים — עיין ב"ב קל"ה. (ונפלא הוא שלא הובא זה המעשה בקידושין י"ב להוכיח כי אביי ורבא לא ס"ל דר"ח וכעין ראיה שב"ב נשנית תחילה ואח"כ קידושין ע"ש). והנה טעם דבר זה של ר' חנינא הוא לדעתי כי כל עדי קידושין צריכין להיות מוחזקים בב"ד, וכל דבר שלא נתחזק בב"ד אין הב"ד דנין, לפיכך צריכין מן הדין כל עדי קידושין לב"ד, ועיין סיפור נתן הבבלי ביוחסין שהרב לקח מן הכתובות והגטין בהכרח משום שעסק בם — להחזיק האשה בא"א וע"פ ב' עדים בב"ד יקום דבר להחזיק. — והנה דבר תמוה הוא שלא הזכירו הפוסקים דין זה שאין הלכה כאביי ורבא כי אם כר' חנינא נגד הכלל דהלכתא כבתראי, ובבית יוסף אה"ע ס' מ"ב מביא בשם תשובת הרשב"א על עדים שהעידו שלא בפני ב"ד על אשה שנתקדשה שלא מהני עדות זה עד שיעידו לפני ב"ד, וכן נפסק בש"ע שם, ולא הביאו שום ראיה מן הגמרא ולדעתי

הוא כשיטת ר' חנינא הנ"ל, וטעם הדבר כי קול המקדש אדעתא דרבנן מקדש (עיי' אשת אח ואשת איש) ולכן רק מה שהוחזק בב"ד יש לו קיום, אפס במה שפירשו עידיה בצד אסתן כלומר בצד צפון, קשה למה דוקא צד צפון היה לו לומר בצפון, ועוד בצל נקרא ג"כ מזרח לא"י? ונראה כי מלילה הוא זו כאלו אמר עדים בצד מלאכתם ואריגתם ואינם באים ואין לאסור, כי אסתן הוא אריגה וועבערשטוהל ביוני ιστος, ויתכן כי מעת שבאו שני גרדיים (אורגים) להעיד בפני ב"ד בשם שמעיה ואבטליון ג' לוגין מים שאובין פוסלין המקוה ללמדך שאין אומנות בזויה מן הגרדיים ואפ"ה קיימו עדותם מפני שבאו להעיד ולא מנעו עצמם מבה"מ תוספתא פ"א דעדיות, מעת הזאת נהיתה מלילה זו: עדים בצד אריגת' ולא באו הגרדיים להעיד עדיין מרגלא בפומי דחכימאי. ועיין חושן משפט סי' ל"ד סכ"ג דגם לפסול לעדות ולשבועה את בעל עברה דאורייתא מן ההכרח להעיד ולהחזיק הפסול בב"ד דוקא ועיין ע' אפקעינהו.

(ה) אסופי הוא תינוק הנמצא פינדלינג שאין לו אב ואם קידושין ס"ט א', ונראה כי מה ששא פלוטארך ספר ב' מארחויטע טריפטען טעם למה נקרא האסופי ברומי Spurius? וכתב הוא שזה ר"ת Sp = Sine patre. ולדעתי נולד שם זה מן אסופי עם ר' לסימן הנפעל פאססיוואם ברומי — עוד אפשר מפני שהראשון שגירש את אשתו מפני שלא ילדה בנים ברומי היה איש Spurius, פונקע ערך Divortium, קראו את הילדים בלא אב בשם זה שאהב בנים אסופים לאספם הביתה.

(ו) אסתר אסתירא אסתהר. בסוכה כ"ב ב' כשרצו להוכיח שמה שהוא למעלה חלי חמה וחלי צל הוא למטה צל מרובה מן החמה אמרו כדאמ־י אינשי כזוזא מלעיל כאסתירא מלרע מה שהיא למעלה כזוז הוא מתחת כאסתירא. וקשה דלכאורה לא כיון המשל שאמרו אנשים על הסוכה וכן על הכל דוקא אלא משל היה בפי ההמון ומה כוונו בזה. ונראה כי האסתירא Stater היה שוה לרוב ד' דנרין (זוזי) בכסף צורי וכן בכסף מדינה השמינית כאשר מוכח מכמה מקומות עיין ב"מ ק"ב: כתובות ס"ד ב' וקידושין י"א ב' לפעמים קרו אנשי לפלגא דזוזא אסתירא אבל לפי האמת הוא סלע (ולא כתוס' שם בסוכה שכתבו שאסתירא פחות מזוז תמיד) ואם כן כל עוד שהזוזים יקרים ועולים למעלה ממילא האסתירא יורדת למטה ולא שוה ד' זוז, וזה המשל כזוזא מלעיל כן האסתיר מלרע. וראיה לזה כתובות ל"ג ב' הותירו זוזי חדתי פחתו אסתירא ציניתא ולמה לא אמרו פחתו ג"כ זוזים ישנים? מפני שכן הדרך אם הותירו בזוזים החדשים נפחתה האסתירא תחתונה הנתנה לצוניתא תחת הרגל ע"ש. ולשון זוזי לדעתי הוא משורש זוז וויכען, געהען, ואסתירא משם stater ביוני פעסטשטעהען קיום חזק. ומה שאמרו קלא כי שם זוז היא מפני צורת אליל Zeus אשר עבור זה לא הסתכל בכן של קדושים ר' מנחם ב' סימאי בצורתא דזוזא ע"א כ' א' נראה לי יותר כי זוז כמו Sus ביוני ורומי פירושו חזיר שהיו טובעים מטבעות בצורת חזיר, ועוד מורה Sus ברומי על דבר הנעלה הָאך, אין דיא הֶעהע, לפיכך אמרי אינשי זוזא מלעיל ואסתירא מלרע. — והנה לא יתכן שמם אסתירא סטאַטער הוא על שם אסתר המלכה כהשערת ע"מ, דאם כן יותר ראוי ליקח המטבע לשם Statira אשת ארתחשסתא מנעמאָן שנקראת כן וכן אשת דריוש קאָדאָמאַנוס מלכי פרס. ויותר יתכן שהיה על אסתירא צורת לבנה לפיכך היא סלע Selas ביוני, ונכון א"כ שקראוה חז"ל אסתירא כמו שאמרו על אסתר שנקראת ע"ש אסתהר (לבנה) מגילה י"ג א' ובשמות רבה פ' ט"ו יפה כלבנה בימי אסתר. מטעם זה יש השתוות ויחוס לזוז עם אסתירא כי איסתירא υστηρια מורה על מלאת הלבנה בחגי חודש ביום חג המצריים שהקריבו חזירים סימן המיכוי והשמנות ללבנה — והוראות אסתהר אסתתר סוחר היא ג"כ כמו חזיר כ ח ו ז ר ובא כגלגל הלבנה במילואה וחסרונה, ולכן המשל אומר כזוזא מלעיל כאסתירא מלרע כמו שהולכת הלבנה ומוספת אור למעלה כן היא חוזרה ונסתרת, אסתירא. אכן מה שאמרו יומא כ"ט. אסתר סוף ניסים וסוף הלילה מכוון להוראת אסתר υστερον שפעט, נאכהער, לעטצט. — ומה שאמרו חולין ק"ה. מאן דשייר נכסיו כל יום משכח אסתירא יתכן משום כי אסתירא גם כן מורה על חקירה ודרישה ועיון היטב בשלו ιστορεω. זולת זה יש עוד לעורר כי שם דרכון דמריקאָס יתכן ע"ש צורת דרקון שהיתה על מטבעות פרסיות עיין פונקע נאָט. פעק. ובתוספתא שקלים פ"ב הוזכרו איסתראות ודרכונות שהיו בלשכה יחד כאשר העיר הרש"ל. ועיין געזעניאוס שהיתה דרכמון צורת איליס דורך קשת.

א"ע, אלפין עיינין (כלל הגיוני).

בברכות ל"ב. ויתפלל אל ד' אל תקרי אל כי אם על שכן בדבר רבי אליעזר בן יעקב היו קוראים **אלפין עיינין ולעיינין אלפין.** דבר זה קשה עד מאוד למה זה הפריש ראב"י עצמו מן הצבור וקרא לאלף עיין ולהפך? ונראה שדרך הקדמונים לעשות לדרך הלימוד סימן מה כמו ללמוד על המעיין כדי להמשיך שמעתא כבהר הוריות י"ב א', לחזור מ' פעמים כנגד מ' יום שנתנה תורה תענית ח' א', ועיין כתובות ע"ז א' ר' אבי מנה סימנא: שמואל **לא פסיק פומיה** מכולי פרקא. לכן גם ר' אליעזר ב"י עשה סימן לתלמידים ש ה א ל פ י ן, מי שמקבל דינים והלכות מן אחרים נקרא אולפן בירושלמי לרוב, עיינין, יעיין בדינים מסברא דנפשי', וכן להפך המעיין יהלך באופן שיכניס העיון עם הקבלה. פערצעפטיאָן אונד ספאָנטאַניטעט. —

ועיין כתובות כ"ד. לכאורה הלכה כרב, אבל כד **מעיינת** בי' הלכה כשמואל וכן עד"ז קידושין י"ב. **עיינת** כלומר כמו סברה. — מטעם זה נראה ברור כתוב על מגילת סתרים יבמות מ"ט ב' **משנת** ר' **אליעזר בן יעקב** קב ונקי, כלומר מעט וטוב, כי לשון קב מורה על מעט כמו **קבא מארעא ולא כורא מאגרא**, ויען שהיה ראב"י מברר אוכל מתוך הפסולת ובירר אל מה שקבל ולמד מפי אחרים גם את עיונו הזך, הכניס בשניהם ע"ד שאמרו במדרש שה"ש יש יודע לסדר ואינו יודע למקרא (לעיין) אבל מי ידע לסדר ולמקרא, כן היתה משנת ר' אב"י קב ונקי, מעט ונקי, סדורה היטב בלא חבילות חבילות, ומעוין בשכל הבודק בגנזי נסתרות בכל חיר וסדק. — והנה מלינו ה"פ **פוק** עיין (במכילתין) **נפק דק ואשכח** לדוגמא ב"מ כ' ב' ומפני שראוי להשגיח על המקובל והכתוב מכבר ולעיין מעצמו, כי אין ספק שהיו להם מכתבים רבים כמו שדרשו על היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר ירושלמי רה"ש פ"ג ה"ה, ואי לא כתבו אלא הכל היה בזכרון אם כן אין הפרש בין מקום למקום כי הזכרון הוא אחד. ועיין ירושלמי שבת פ"ז ה"ב יהודה ב"ר למד במס' מכשירין ששה חדשים ולבסוף שאלו תלמיד אחד מר' סימאי ולא ידע להשיב, אמר כמדומה שזה לא עבר על פתחה של תורה, ואילו היו לומדים בע"פ בהכרח צריך הלומד לזכור **הד**ברים מו' חדשים — ועיין שבועות כ"ו א' באחד שלמד המשנה כדכתיבא **וא**מר לו ר' כהנא כנה, מכל זה וכי"ב יש תשובה לחכמי נוצרים שאומרים שלא יכלו חכמי תורה שבע"פ לחקור ולעשות גדולות ומפני שלא כתבו — ויבואר בע' כתיבה אי"ה — ועיין ברכות כ"ח ב' ר' אליעזר אמר מנעו בניכם מן הגיון, והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים, פירוש לדעתי שלא יהגו ויעיינו הרבה מדאי רק יושיבום בין ת"ח לקבל מאחרים ולא מעצמם לבד, כי שניהם כאחד טובים המקובל והעיון. ובספרים הישנים אומר הירושלמי ר"פ חלק להגיון כתבו ולא ליגיעה כלומר להגות מעצמו ולעיין ולא לקבל וליגע בדברי אחרים כי רק בתורה היגיעה והקבלה טובה ויבואר עוד אי"ה.

אפון.

א בירושלמי שבת פ"ט ה"א ובב"ר דאמר רב הונא אמר ר' חמא בר גוריא בשם רב: הבעל ראש גויה היה ובאפון היה (עיין מעריך) שנ' וישימו להם בעל ברית לאלהים שופטים ח' ל"ג. פירש צורת הבעל שעבדו לה היתה תמונת ראש אבר המשגל בתאר אפון כמשמע, וזה נודע לקוראי בהבלי גוים קדמונים איך שצד השוה בכל מיני עבודה זרה היה עבודת פאַללוס הינו לצורת אברי המשגל, יען כי חשבו לכח המוליד לאל בורא כל ועשו להם כוונים עד"ז, באופן שהתמונות האלה נקראו Priapos ולא נודע שורש מלה זו, אפס לדעתי הוא ע"ש אפון ונסמך למלת Apos אפון המלה פרי להורות על הפרי היוצאות מזה ונעשה פרי־אפון או יתכן כי אפון כמו אבא כי apa מורה על זה.

גם שם פאַללוס Phallos על אבר הזכר לא נודע פירושו ושורש המלה לחוקרים, ואומר שניידער שהמלה מצרית, ולדעתי פירש לנו ר' יוסף בעל התרגום חדה ז ע"א מ"ד א' על מה שנאמר דה"י ב' ט"ו ט"ז וגם מעכה אם אסא המלך הסירה מגבירה אשר עשתה לאשרה מפלצת ויכרות אסא את מפלצתה, מאי מפלצתה? אמר רב יהודה דהוי מפליא ליצונותא כדתני ר' יוסף כעין זכרות עשתה לה והיתה נבעלת לו. ראינו מזה ששורש מפלצת הוא פלץ ענטזעטצען, ציטטערן ע"ש התעוררות האבר, ומזה נקרא שם פאַללוס משם כמו פלץ, ועיין מלכים א' ט"ו י"ג וירמיה מ"ט ט"ז על אדום תפלצתך השיא אותך, כי דרכם היה לשאול בתרפים כאלה ולעשות כמזימתם. גם מבואר מזה לשון המדרש בכ"מ ד"מ ב"ר פ' כ"ח מה את מפליא בי כלומר מה את מלעיג בי לשון היתול ולצחוק עיין תוס' ע"א דף הכ"ל ד"ה מפליא וערוך ע' פלא וקשה מאוד מאין באה מלה זו הפליאה ללעג ולקלס? לדעתי ע"ש הנודע ביומיהם כי לצחוק עשו להם אלילים כאלה ועיין ב"ר פ' מ"א על שם אמרפל דאמר ואפיל בעלמא כלומר עשה ליצנות בעולם, ועיין ירושלמי ס"פ י"ד דשבת ר' יוסא הוה לי' צמרמורין חולי אייתון לי' מן זכרותא דדורי (מים) ושתה, מין צורה על המים בתאר אבר זכר כנהוג אז מאוד בכל ארצות הגוים עכו"ם. ויתכן שמה שיש בירושלמי יומא פ"ו ה"ג שקראו כהן אחד שנטל חלקו וחלק חבירו לגנאי בר אפון הוא ע"ש הבעל או מפני שהגיע על כל כהן כמו פול בבלי שם ל"ט א' משם אפונין באָהנען.

ב והנה בעמדנו על ערך זה עלינו לתת תודה ושבח לתורת ישראל, ועלינו לשבח לאדון הכל אשר נטע בלבנו תורת אמת, והרחיק את ישראל מטומא' הגוים הקדמונים, כי בזה יש לנו מופת נאמן איך רחקה תורת ישראל מתורת עכו"ם כרחוק מזרח ממערב, וכי אין די בער עבודה מכוערת כזו בעיון וחקירת פילוסופים לבד; רק בהכרח צריכים אנו אל גילוי שכינה מסיני שהזהירה אותנו בחיוב מפורש שלא תהא כזאת בישראל, ואנחנו כבר ידענו שכשם שמן הפרי ניכרת תכונת העץ, כן מתולדת התורה ניכר קדושת המלוה, עד שבצדק תאמר כי מעיוני קדמוני חכמי יון כמו

פאמַטָן והקדמונים לו שהאמינו בזיווג שמים וארץ וזווג בשרי של אלילים, ועסקו בסודות החיבור כאלה, שלרגל חקירתם נולדו דמיונות כוזבות מעבוד׳ המשגל וגם קדש היה בארץ, כי כל כך גברה תשוקת המסתורין כאלה עד שעיקר קדושתם היתה עבודה מכוערת כזו, והכתוב קוראה קדש, כאשר נולד זה זמן לא כביר מסוד חבורה אחת בעיר קעניגסבערג מוקקערטהוס שהוא קדש החדש — אבל לא יהי׳ ישרא׳ לא מראש בסתר דיבר והוא נעלה ומרומם מכל שמץ כיעור כזה, והוא גילה לנו רצונו ית׳ שכשם שהוא קדוש ופרוש מעריות כן יאבו ישראל להלוך בדרכי קדושה וטהרה להיות פרושים בהירות נפשם, זיטטליך פרייא. והיטב אשר דיבר בזה הרופא הגדול דר׳ שטיינהיים בחיבורו דיא גאויבענסלעהרע דער סינאַגאָגע צד 296 — 297, והראה איך הגדולים בחכמי יון טעו מדרך השכל בעון פלילי זה עד שמשורר אחד שר שאין למאום בקדשים כאלה, יען כי אליל הגדול לייס עושה מעשה כזה, וכן אליל התחתון פלוטא, וחובה על אדם להדבק במדת אלהיו. ואחר שר עד״ז התכללות על תועבת משכב זכר, כי כן נוהג האליל הגדול עם משרתו גאַניזעדעס. — חוץ מזה דרכם היה להעמיד צורות כאלה בתוך הגנות להשמר מעין הרע וגם נשאו צורות כאלו על צוארם נגד עין רע שנקרא Baskania ביונ׳ (עיין פונקע מלה זו ואות אמולעטוס). אפס גם בזה התנגדו היהודים כדרכם לתלות הכל בד׳, ואמר ר׳ יוחנן שהוא מזרעו של יוסף ואינו מתירא מעין הרע ע״ש כי ה׳ אלהים יוסף עליכם ככם אלף פעמים ויברך אתכם (ברכות כ׳ א׳) והביא לראיה בן פורת יוסף להורות כי הפסק (פריוואַטיזָן) הוא סיבת הויה וד׳ ממעל ממלא תמיד הצורה שחסרה ע״ש.

ג והנה אגדות מבהילות וזרות מבוארות ע״פ הקדמה זו כמו שאמרו ב״ר פ׳ מ״א ויצא מלך סדום לקראתו כשכש לו בזנבו. וכן בלעם קוסם ב אמתו היה. — על אמתו של יהויקים היה שם כתוב לדעת ר״י ולדעת ר׳ אלעזר היה שם ע״א חקוק סנהדרין ק״ג ב׳ ושאר מקומות כל זה וכי״ב מורה על עבודה מכוערת הלזו שנכשלו בה הרבים. וגם מה שאמרו: פרעה שהיה בימי משה הוא אמה וזקנו אמה ופרמשתקיה (זנבו) אמה וזרת מ״ק י״ח ב׳ ע״ש. המכוון שזימת מצרים גוברת על כל המידות, באופן שהמלך היינו הממשלה הוא כערך אמה וכן הזקן (דיא ערפאַהרונג), והלימוד והמעשה המה כנגד הזנות כערך אמה אל אמה וזרת כי הזנות עולה על הכל וגדולה מן הלימוד והמעשה במצרים. —

וראוי שאבאר פה בקיצור כי שלשה אלו גברו בעולם החולף מכי אז ליחד אמונת עמים לועזים מעת החל מין האדם לעבוד ע״ז: (א) אמונת הבעל כח המוליד Phallus. (ב) אמונה בבעלי חיים Fetischimus. (ג) עבודת הצַבא לכוכבי׳ Sabeismus. והגד השוה שבכולם שדימו שראשי אלילים המה ג׳, טרימורטי Trimurti, בהודו: ברַהמא, שיווַא, ווישנו; בפרס: צעריַמנע — מַקערייכא, מַרימַן, אָרמוזד; במצרים:

איזים, אָזירים, האָרוסוסילוס זה הוא מורה על הבורא והמקיים והמפרה. דאס שאפפענדע, דאס ערהאלטענדע אונד מעהרענדע פרינציפ. —

ונראה עוד כי שלשה מיני עבודות פעטישיזמוס במצרים, פהאַללוס באדם ובכל שאר ארצות, שאַבעאיזמוס בערביים ונמשכים אחריהם, הוא כנגד ג' מיני שינוי הזמן באדם: בוקר צהרים ערב, ילדות אישות זקנה, כי עבודת החיות לנערים, ותעלולים ימשלו במו, פהאַללוס לאיש, ושאַבעאיזמוס לזקנים, הכל בטבע החטאת ויצרי לב רע מנעוריו. והיה בחלקו של חָם עבודת החיות לעיקר, ובחלקו של יפת (גריעכענלאַנד) פהאַללוס, ובחלקו של שֵׁם שאַבאיזמוס שהוא מעט חשוב. אפס תורת ד' אל חי, היא שינתה הכל לטובה בישראל, ונתנה ג' מיני מצות: **חובה מצוה קדושה**, חובה בטבע, מצוה לחברה ואישות, קדושה לזקנים, והכל אחד להתקדש בחינוך נערים ובהיות מופלא סמוך לאיש ובעת הזקנה על דרך הקדושה הרחק מאוד מיצרי הטבע ומשחיתיה, באופן שענין חובה מצוה קדושה אחת היא, ומה שהקטן עושה בדרך החוב עושה האיש באישיותו והחכם בזקנתו, כי כל החובות והמצות והקדושות פירוש קדוש, ומשפט ישר וצדק להם, ואף כי מלעיגים עלינו הגוים ואמרו דת יהודית דת נעורים היא (lex Judeorum lex puororum), בכל זאת כן הוא האמת שיש בדתנו הצטרפות הנערות אל הזקנה, והזקנה הוא פירוש לנערות כדרך שהנפש הוא צורת הגוף, באופן שהזקן מקיים במקום שהתינוק מתחיל (דאַס גראַב מיזט דא וואָ דיא וויעגע שטעהט) כי כל מצוה כלילית, לולב, שופר, תפילין, מצה, וכיו"ב רומזת על שביל החכמה של מעלה עיין ע' אבות גבורות. *)

גם מה שהעלילו איזה חוקרים עלינו ששורש התורה הוא ממצרים

---

*) כבר אמר החכם שתכלית האדם להשגיח בימי זקנותו על מספר ימי חייו וישתדל להסכים הזקנה עם הילדות, כדי שמעשה השחרות יהיה מכוון אל מחשבות עיוניות בחכמת הזקנה (דאס לעבען זאלל זא איבערשויט ווערדען דאַס מאן דיא לעצטע העלפטע אויף דיא ערשטע אנפאַססען קאַן) כדרך שאמרו אשרי ילדותנו שלא ביישה את זקנתנו סוכה נ"ג. וזה סוף תורת היסודים מאז להתרגל בעבודת ד' במעשה המצות מנער ועד זקן שקנה חכמה להבין רמזי חכמה של מעלה בכל מצוה, באופן שכל יהודי כשר וירא ד' נקרא נער וזקן (מדרש). — וראוי לעורר פה על מה שהעלילו החוקרים החדשים שאלהות ישראל היה במדבר כאלילים עכו"ם, וראיה ממעמוס ה' כ"ו הזבחים ומנחה הגשתם ליי במדבר ארבעים שנה בית ישראל, ונשאתם את סיכות מלככם ואת כיון צלמיכם כוכב אלהיכם אשר עשיתם לכם, והגלתי אתכם מהלאה לדמשק, הנה כל חכמי נוצרים וכן געזעניוס מבארים ונשאתם לשון עבר שהיה כן במדבר, ושיערו כי כיון היה אליל עכו"ם Ken או Kevan אליל העתים איין צייטגאָטט כיון בלי — עתים עיין שטיינהיים צד 269—270 שנדקק מאוד לבטל עלילה זו, אפס כולם טעו ושגו בפשט הברור, כי באמת מלת ונשאתם הוא עתיד, והנביא אומר שבמדבר לא הגישו זבחים אבל עתה הם נוהגים כדרך הגוים במשפט זבחי אלהיהם, לכן יענשו החוטאים וישאו את סכות ואת כיון שלמדו לעבוד אותם מן דמשק, והגלתי אתכם והלאה מדמשק, כלומר אתם תלכו בגולה עבור הטאת ע"ז שעשיתם עתה בארץ ישראל ולא במדבר, ויען כי אתם למדתם זאת מדמשק כמבואר מלכים ב' ט"ז שהמלך אחז שלח מדמשק תבנית עבודת עיר זו לאוריה הכהן לכן והגלתי אתכם מהלאה לדמשק וזה ברור ועיין ע' ארץ מצרים.

ובאקטריען, כמו דאָקטאָר ראֶטה ומאַרק וכדומה מן הנוצרים כבר הכה על קדקדם החכם שטיינהיים הנ"ל ד' 282 והראה כי ישעיה הנביא שנבא ג' מאות שנה קודם לביאת צאָראַסטטער לפרס ובאַקטריען מיחה בשתי רשויות, ואמר למשיחו לכורש אפס בלעדי אני ד' יוצר אור ובורא חושך עושה שלום שם פ' מ"ה, וראיה לדעתי מה שלא נמצא בכל התורה והנביאים שם מלאך רק שמות המלאכים והחדשים מבבל למדו היהודים אבל קודם לזה לא נמצא שם למלאך ואפילו מציאת המלאכים אין עלינו חוב להאמין עיין בעל עקדה ריש שער ב' — באופן שמלות ד' ברה מאירת עינים ומהכימת פתי להורות אחדות האל באין שום שיתוף כי הוא ית' הוא מקור כל הויות וההפסד והרע היא לתכלית הטוב. אכן מה שהוכיח הרופא חכם הנ"ל שהגוים לא ידעו כלל מאת ד' האחד יש לעורר כי חז"ל אמרו מנחות ק"י על הכתוב בכל מקום מוקטר ומוגש לשמי דקרי עכו"ם לאל ית' אלהא דאלהא ויבואר במ"א בארוכה אי"ה.

אפטיונות דרומאי.

בירושלמי פ' במה אשה ה"ח אמר ר' אלעזר כי **אבטיונית הדומאי** גרס שכילל מנסיכת נחש עיין שם ולא פירשו המעריכים מה זה אבטיונית אכן לדעתי הוא Optio געהילפע אדיוטאנט Lieutenant ברומי וכן Optinatus מורה על זכות משמורה זו.

אפטר אפטרתא הפטרה.

בלבוש א"ח סי' רפ"ד הביא שני טעמים לקריאת שם **מפטיר** א' מפני שנפטר המפטיר בנביאים מקריאת התורה בשעת שמד, ב' מפני שאסור לדבר בשעת קה"ת ואחר המפטיר יפטירו בשפה ע"ש. ותמיה לי שבכתבי חודש מפראנקפעל 1862 לחודש יוני לד 224 אומר חכם אחד טעם ראשון משם עצמו ולא הביא את הלבוש? גם הטעם גופו הוא חלוש מאוד, לומר כי על שם לפטור מדברי תורה נתקן המפטיר, כי סוף סוף הגוזר שלא יקרא ההמון בתורה יגזור ג"כ על הנביא? ועוד קשה לי מה שכתוב במהרי"ל ה' יו"כ ד' ס"ו ב' בהגהה, שמנהג הוא שכל אחד ואחד מזכיר נשמת אבותיו בי"כ בשעה שאומר ההפטרה ומניחים לדקה בשבילם, והוא נהג ג"כ להזכיר כל רבותיו, למה זה דוקא בשעת הפטרה? ונראה מזה כי המפטיר נוסד לתכלית זכר עולם לנשמות הנביאים וכל הקדושים,*)

---

*) מה שהובא בילקוט פ' שופטים כפר לעמך ישראל אלו החיים אשר פדית אלו המתים מלמד שהמתים צריכין כפרה נמלאת למד ששופך דמים חוטא אשר קשה מאוד וכי ס"ד שאין שופך דם חוטא? לדעתי המכוון שלא נטעה לומר שעגלה ערופה באה לכפר על ההורג עצמו לכן אומר המדרש כי הכפרה רק לחיים ולמתים שלא הרגו אבל ששופך דמים נשאר חוטא כמקדם.

ויתכן שנוסד זה אחר החרבן יען לא נמלא בש"ס יומא ס"ח ב' שבת קט"ז הפטיר בנביאים רק קרא בתורה. ומלינו לשון אפטר הרבה פעמים בש"ס ומדרשים בהוראת ספר אגדה כמו גיטין ס' א' רבה ור' יוסף דאמרי תרוייהו האי ספרא דאפטרתא אסור למקרי ביה בשבתא, מאי טעמא דלאו ניתן לכתוב, רב אשי אמר לטלטולי נמי אסור דלא חזי למקרי בי', ולא היא, שרי למקרי ושרי לטלטולי דר' יוחנן ור"ש לקיש הוי מעייני בספרי דאגדתא בשבתא, והא לא ניתן לכתוב אלא כיון דלא אפשר. — והגאון בעל ערך מילין ערך אפטרתא מאריך בזה להוכיח שהיה להם ספרי הפטרות עם פירושי אגדות, והוא מוכיח שם ממה שכתב התשבי ערך פטר שנמלא כתוב שאנטיוכוס הרשע גזר שלא יקראו בתורה, ולכן קראו פרשה בנביאים המתיחסת לפרשה של תורה, וזה לא הוחזק עוד לאמת ועדיין הדבר תלוי. וקשה מאוד לבאר מלת אפטרתא כי לכאורה נראה מש"ס גיטין שאפטרתא ואגדתא שני דברים משונים המה? ועוד שיש לבאר לשון אפטר שנמלא במדרשות הרבה על הספדים, ונראה שהוא מלשון פטורין וסילוק? אפס לדעתי יש לכוין הענין כך: ע"פ המבואר השמנאים ב' א', מ' — מ"א: נחמיה קרא את המקום שנגדר להיות קודש מפני שמלאו שם מים במקום שטמנו האש הקדושה בשם הפטר או נפטר, כלומר מעתה יסולק כל אדם משם, ולא יפתח השער רק סגור ומסוגר יהיה. — והנה בני הגולה אחר אשר ראו בעינים פקוחות שרע ומר עזבם את ד', וכי כל דברי נביאים אמת וצדק כי כל מה שהוכיחו ונבאו לכל ישראל מן הפורעניות העתידות לבוא באו ונתאמתו, לפיכך קבעו בני גולה השבים לקרות אגב כל פרשה שבתורה פרשה אחת מן הנביאים להורות כי התורה נתאמתה על ידי הנביאים לפיכך קבעו ברכה המוכחת על כך: אשר בחר בנביאים טובים ורלה בדבריהם הנאמרים באמת, ומטעם זה לא קבעו כתובים ורק מדברי נביאים, לפי שאין בכתובים דבר שנתאמת לעין כל כנבואה, ומפני הגבלה זו שלא לקרות בשבת רק תורה ונביאים ולא כתובים, קראו את קריאת הנביאים הפטרה כלומר הגבלה וסילוק כל שאר כתבים וספרים.

אפס ספרי דאפטרתא הוא דבר אחר לדעתי, כי לשון אפטר ביוני מורה על נלחיות מוכפערגענגליך = αφθαιτος, ומפני שמהספדו של אדם ניכר אם הוא בן עולם הבא שבת קנ"ג. לפיכך נקרא ההספד אפטר פערעוויגען והיו ספרים כתובים באפטרות כאלו, ואסור לקרות בהם בשבת לדעת רבה ור"י מפני שאסור לזכור עניני מתים בשבת. —

ואגב אעיר פה על מקום אחד בירושלמי מ"ק פ"א ה"ה לא יעורר אדם על מתו ולא יספדנו ל' יום קודם לרגל, ואמר הירושלמי: לא יעורר כלומר מזכירתו בין המתים ולא יספידנו שהוא עושה לו הספד בפני עלמו, ופירש ק"ע מזכירתו בין המתים עם הספד שעושה חברו על מתו וזה דוחק גדול. אבל אמיתת הענין הוא כי גם הקדמונים נהגו להזכיר נשמות המתים בשבתות וי"ט ו**נתת** בעד נשמותיהם לדקה כמבואר השמנאים ב' י"ב: שיהודה המכבי כאשר ראה שהאנשים שנפלו חללים מעם ישראל לפני אויביהם היו נושים אחרי פסילי יבנה, הזהיר את החיים לבל יחטאו עוד

בתועבה זו, וישלח אלפים דרכמונים כסף קרבן אשם לירושלים לכפר על נפשות המתים, ותחשב לו זאת לצדקה, כי ע״ז נודע כי הוא מאמין שד׳ נולר חקדו גם למתים, ויש תקוה לאחריתם. בעבור זה נהגו אחר ההפטרה להפטיר ולנלח נפשות הנביאים, וג״כ להפטיר נפשות המתים ולידור לדקה בעדם לפרקם בזה אמונת השארת הנפש, ולפיכך אומר הירושלמי כי מקודם ב׳ יום לרגל אסור לעורר על מתו להזכירהו בין המתים, כי עדיין הכאב והצער כעור, ואסור לעורר לבב האבלים יותר, וכאשר באמת יש מנהג זה עוד היום באיזה קהילות לבל יזכירו שמות המתים בשבת ראשונה ולא ברגל הסמוך מפני התעוררות הרבה, — באופן שאין ספק שמה שכתבו הרבה בעלי העתים שלא נמלא בתלמוד ומדרשות מנהג הזכרת נפשות אינו אמת — כי ראינו המקור בירושלמי.

אגב ראיתי להזכיר פה שמה ששואלים הרבה שלא נמלא בירושלמי מה שמובא במ״א סי׳ רמ״ב לוין בריבית לצורך שבת באמת נמלא מ״ק פ״ב סוף ה״ג לוין בריבית לחבורת מלוה וכו׳ הק״ע יש גורסין לסעודת שבת. — ועיין פסחים קי״ז ע״ב אמר רבה ב״ש דצלותא מצמיח קרן ישועה, דאפטרתא מגן דוד, ועשיתי לך שם כשם הגדולים תני ר׳ יוסף זה שאומרים מגן דוד, כלומר מפני שתיקון הפטרה הוא לזכור שם הנפטרים עם הנביאים. כבוד גדול עשו לדוד לזכור שמו, ועיין מס׳ סופרים פ׳ י״ג שלא ידעו מזה ומובאים שם מנהגים מבני מזרח ובני מערב שלא נוהגים עוד, וגם מקיום מגן דוד לא נזכר רק כמו בצלותא מצמיח קרן ישועה? עכ״פ מבואר מזה שגם הפטרה נתקן לכבוד הזכרת שמות הגדולים וזכרון דבריהם אפס על התחלת המנהג עדיין צבי נוקף ומסופק אם נתקן קודם או אחר חרבן ב״ש להשמיע ברבים תוכחת הנביאים כי זכר צדיקים כאלה לברכה ולנחמה בימי הגלות כאשר יבואר בערך ברכות.

הערה. ברכות כ״ג: לתינוקות בעידן מפטירייהו עונין אמן ע׳ רש״י משמע שהמפטיר הוא של תינוקות ועיין טור א״ח סי׳ רע״ו וברכות י״ז. וסוכה מ״ה. שנהגו לברך בשעת סילוק פטירה. ואם נעמיק יותר בשורש פטר כפי מה שהבינו בו חז״ל נמלאם אומרים במשנה פסחים קי״ט ב׳ אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ומלה זה מפטירין בהכרח ענינה קינוח סעודה נאכטיש, והמכוון שאסור לאכול אחר הפסח. אפס אם כן היה להם לומר בקילור שאסור לאכול ולמה זה דוקא מפטירין? וכן ראוי להבין מה ביקש בעל הגדה בתשובה על שאלת החכם מה העדות והחוקים והמשפטים אשר לוה ד׳ אתכם? אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, איזה יחוס יש לשאלה זו ענין הפטרת אפיקומן? ונראה כי שורש זה פטר הוקבע על סניפים וטפלים בעניני אכילה כמו בעניני לימוד, וכבר מלינו יחזקאל ג׳ ג׳ שאכל את המגילה למלא את מעיו ותהי בפיו כדבש למתוק. והנה מלות הנאכלות תרגם אונקלוס פטירן ואם כן פעל מפטיר בהפעיל מורה על אכילת מזון של עיסה כי גם ביוני נאמר מַזָּא μαζα על מיני מזונות מחמשה מיני דגן, ויען כי המלות (פטיר) המה טפל לבשר אמר אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן Epikomos (נאכטאויז) אין אוכלים הטפל אחר העיקר, כי אם עם העיקר כמו שכתוב על מלות ומרורים יאכלוהו ואם שהבם שואל טעם לחוקת הפסח התשובה: כמו שאין אוכלים הטפל אחר העיקר כן אין לתת טעמים וסברות טפליות אל עיקר גדול של פסח שנוסד על פי מעשה הגאולה, ועבודת הפסח בעצמה אינה צריכה לשום טעם אחר מעשה הנס שנעשה בפועל. . ועיין סוטה מ״ז ב׳ לא פטרנוהו בלא מזון ולא ראינוהו

ושלחנוהו בלא לויה לקח חיוב מזונות אל לשון פטר ולויה אל ראיה. — ולדעתי כוונו עוד במאמרם אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כינו מפטיר אחר הקריאה שענינו ג"כ קריאה שאינה עיקרית רק טפל ושם אפיקומן יוכיח, כי לדעתי הוא ביוני αφεγκαμεν אפּעגעקאָמען. ערלעהאָוונג, נאָעטלע, אנפּיהרונג, ערקוויקען, ואם כן תשובה לחכם ברורה ונכונה מאוד כפשוטה שאין לעשות עוד סיפורים חדשים אחר סיפור הראשון של פסח. — זכר לדברים אלה היא מז שורש פתר בעברי מורה על פתרון ופשר דבר ערקלערונג, ושם פתורה בארמי הוא שולחן (טיש) אשר עליו אוכלים מזון לגוף באופן שמושג השם לשני אלו הוא או אכילת הנפש מזון שכלי או אכילת הגוף מאכלי אדם, זכר לדבר פוטטער בשפה גערמאַנית שהוא ג"כ מן הישנות לבנות קדם. ושם פרנס על פרנסה בגוף ופרנסה בשכל להנהיג השכל בדרכי מוסר, וכן לפרש הכתובים רגיל בתלמוד כנודע. והנה ברומי שורש pator ענינו כמו בעברי וארמי קוועט, אֶזאָונג, אָז: אמבּען, באופן שלא על המתחיל בדבר שייך שורש זה רק הפותח דבר שכבר נקשר והוא מנתק מוסרות המאסר לחפשי ומלינו חולין כ"ד א' ר' עוירא אומר מפטיר כנשיות הייתי לעילא מרבי רבה והיה ר' יוסי מדאה ורב הונא ליפוראה יושבים לפניו, כלומר שהיה פוטר דברים הבאים מבחוץ לשאול לפני רבי והכניס והוציא אורחים הגונים כמו ר"י מדאה ממדי ור"ה מציפורי פערפּלוגער, פערזאָרגער. באופן ששם מפטיר על קריאה בנביאים נוסף על כל אלה שאומרנו לעשות שניף וזכר בסיפורים מתוך נביאים אל התורה ולהפטיר את העם. — אפס מפני שים בלשון זה גם כן ענין זכרון עולם פּערעוויגונג פטור == futuratio ברומי לוקונפּט וביוני αφταρσια, הבבלי' אמרו מועד קטן ו' א' שדה בוכין הוא שזה שמפטירין בה מתים כלומר שמספידין ומשבחים את שם המת לזכר עולם. וכדמות ראיה במהרי"ל ה' יה"כ שהבאנו למעלה שנוהגים בשעת הפטרה להזכיר נשמת המתים ובב"י י"ד סי' שע"ו בשם זהר שהבן יאמר קדיש ומפטיר בנביא לנשמת אבות. והנה עיקר ליסוד זה נראה לי ממה שברך הכהן גדול שמונה ברכות ביה"כ אחר קריאת התורה יומא ס"ח ב' ונראה שביומי הבית לא קראו עוד בנביאים כי אם לא כן למה לא הוזכר במשנה שם מה שקרא הכה"ג ביה"כ באיזה נביא רק אחר החרבן תקנו זאת להזכיר את העם על מה שסיפרו הנביאים ומעשה שהיה לעורר לבבות ע"פ מעשה ולכנס בתקות הגאולה העתידה. ועיין מגילה כ"ה. שר' אליעזר כעס על המפטיר בתועבות ירושלים כאלו ירנה בזה שאף אם עיקר המפטיר נתקן לתכלית המוסר במעשה שהיה כדרך שנבאו הנביאים, בכל זאת לא יפריזו על המדה בתוכחה מגולה למדי — ונחלקו שם ר' יהודה ורבנן אם להפטיר במרכבה ואלו היה מנהג קבוע לא שייך מחלוקה ובירושלמי מגילה פ"ד ה"ג מבואר כי במקום מתורגמן או במקום תלמיד חכם כמו ר' יוחנן די בג' פסוקים מן הנביאים, ואם כן נראה שתקנה חדשה היתה וכדאמרן כדרך שכה"ג ביה"כ והמלך בפ' הקהל סוטה מ' ב' אמר שמונה ברכות על התורה ועל העבודה ועל המקדש ועל ישראל ועל מחילת עון וכדומה, כן תקנו אח"כ בברכה לומר על הנביאים לפי שנתאמת מעשה תוכחה של הנביאים ותקנו שהקטן יהיה מפטיר אף כי איננו ממספר הקרואים לפי שמיום שחרב בהמ"ק נטלה נבואה מן חכמים ונתנה לתינוקות ב"ב י"ב: אפס בבבל נהגו אחר כך שהגדול והעשיר יאמר מפטיר בתרגום כמסופר בנתן הבבלי ביוחסין, והטעם מפני שהקילו במפטיר של קטן עמו רוצה לחזק התקנה — ומה שאמרו קלת חדשים שמפני חובת לימוד תורה בתורה נביאים וכתובים תקנו מפטיר כמו שאמרו קידושין כ"ט וש"מ לעולם ישלש אדם? שם אין הכוונה על תנ"ך רק על תורה משנה וגמרא ורק במנחה נהגו בנהרדעא לסדר כתובים שבת קט"ז ב', כ"ד א' בתוס', אבל מלד הדין די בתורה לבד לצאת ידי חובת והגית בו יומם ולילה, עיין נדרים כ"ב: אלמלא לא חטאו ישראל היה די בה' חומשי תורה ועיין ע' אשלמתא.

אפיפורות אפיפורין אפיפור.

במס' כלים פ" י"ז ס"ג אפופירות שעשה להן קנים מלמטה למעלה לחיזוק טהורה, וכן במס' כלאים פ"ו מ"ג ים המדלה את הגפן של מקצת אפיפירות אסור לזרוע תחת המותר ופירש הברטנורא ורמב"ם קנים

שמונחים שתי וערב לדלות עליהם הגפן וכדומה ובעל מערכי לשון פירש
שהוא מטה הנקרא נייר (פאפיערטטודע). ולשון אפיפורין אשר תרגמו בה
המתרגמין הדום רגליו ונמצא בירושלמי חגיגה ר"פ ב' אדם עושה כסא
ואחר כך אפיפורין כמומר מקום להקים רגלים (פוסטעמשעל) אמר בעל
מ"ל שהוא ט"ס ותחת ר' צריך להיות ד' כי היפאָפאָדיאָן[1]) ביוני פוסטעמשעל.
והשם אפיפור על הכהן הגדול של הכומרים אשר המוסף ערוך שהוא מלשון
אפיפוריא המובא ע"א י"א ע"א: ניפוריא נקיט נורא קמי אפיפוריא (ולפנינו
הגרסא פיפוריא) ור"ל מושל, וכבר טען על זה החכם וויעכער בהערות
לספר עמק הבכא לד 178 והביא בשם פריפאטו דוראן בספר כלימת הגוים
שהשם אפיפור הרגיל בכתבי היהודים על הכה"ג פאבסט כודע ממה שכהן
זה הוא ממונה תחת השליח הראשון פעטרוס שנקרא בלשון איטאליא פיערא,
וא"כ מלת אפיפור מורכבת ממלת עפי[2]) ביוני כמו כמַך אחר ומלת פיערא
כלומר אחר פיערא וזה קשה למה הרכיבו שתי מילות משתי לשונות מיוני
ואיטאליא? וראיתי בהמגיד ש"ה לד 271 גילה איש אחד את דעתו שלשון
אפיפורן הוא עצמו שם אפיפירות בכלאים לפי שהברטנורא מפרש קנים
מונחים שתי וערב, וזה לא ניתן להאמר כלל שהרי ערבך ערבא צריך
ומכ"ש שלשון אפיפירות הוא שתי וערב. אבל באמת שלש מילות אלה שלשה
פירושים יש להם על פי לשון יוני, כי אפיפירות בכלאים הוא מה שנקרא
ביוני אמפעפערעס[3]) (ווינטערגעלעגטעט האָלן) כדי למנוע כפילת ענפי אילן
או גפן. ולשון אפיפורין על הדום רגלים הוא ביוני היפאָפערעס[4]) ושם
אַפיפיור הוא או מלשון יוני מורכב מן היפאָ=היפער[5]) כלומר למטה ולמעלה
מפני שהוא מושל — בשמים ממעל ובארץ מתחת כנודע. או מה שקרוב
יותר מן שם אָפיפאַרוס ברומי Opiparus (דער הערליכע, דער גלענצענדע).
ומה שיש בע"א י"א. דאמר אונקלס לגונדא דרומאי ניפוריא נקיט נורא
(נושא את המנורה) לפני פיפוריא, ופיפוריא נושא המנורה לפני דוכוס,
ודוכוס לפני הגמון, והגמון לפני קומא, נראה עניינו כך: כי ברומי היו
קוראים את כל מחוז שהיה לו שופט בפני עצמו בשם פאָרום ומזה שם
פאָרום לכל מיני שופטים, ולפיכך קרוב מאוד שהיו קוראים לממונה על
מחוז אחד מוניפאָרום = אניפוריא, ולממונה על שתי מחוזות בשם ביפורא[6])
כי בי הוא כמו שנים ונעשה פיפוריא. — ודוכוס הוא מושל על מחוזות
רבות, ויותר ממנו ההגמון העגעמאָן ועוד יותר קומא קאָמעס. עוד ראיתי
כי שם אפיפיור הוא כמו פאַפאַ יעראָס ביוני אב קדוש.*)

---

1) ὑποπόδιον. 2) ἐπὶ piero. 3) ἀμφίθυρες. 4) ὑπο-ὑπερ. 5) ὑπόφερες. 6) forum, biforum.

*) אולם שם אפיפורין הנזכר כלים פ' כ"ד מ"ז שלש פנקסיות הן אחד של אפיפורין נראה הכוונה פאפיער נייר שנקרא כן ע"פ צמח אדמה ב"ר פ' ל"ז כלי פאפיר.

אפיקורון אפיקולין אפיקורס.

בחולין ק"ד: תני אגרא עוף וגבינה נאכלין באפיקורן, הוא תני לה והוא אמר לה בלא נטילת ידים ובלא קנוח הפה. ופירש בעל ערך מילין לשון אפיקורן הפקר פרייא, ערלויבט, עפיקריגעס ביוני. ולדעתי קשה אם כן מה זה בא להשמיענו במלה זו הו"ל לומר סתם בלא נ"י ובלא קה"פ ובודאי לא על הנס בחרה הברייתא שם אפיקורן? ונראה כי ידוע שלפעמים אות מאותיות בומ"ף נוסכת אחרת בהבלעה כמו אבקולוס תמור אמפיקולוס, שפל ברומי סימפולוס Simpulum, אפיפירות במקום אמפעפערעס, עיין ערך הקודס, ואף כאן אפיקורן כמו אמפיקורן ומורה αμφικορον ביוני על אדם שיש לו אחים משני לדדים מן האב לבד ומן האם לבד, וזה כוונת הברייתא עוף וגבינה יש להם אחים משני לדדים בלא נט"י אם אכל תחלה עוף ובלא קה"פ אם אכל תחלה גבינה. ועד"ז שם אבטיגא שהוא מלבוש גדולים ואמרו בספרי פ' ראה פן תדרוש לאלהיהם שלא תאמר הואיל והן יוצאים באבטיגא אף אני אצא באבטיגא הן יוצאין בארגמן וכו'. ונדחקו המפרשים לפרש מה זה אב, כי טיגא הוא טוגא מלבוש ידוע Toga לרומים, אבל אב מאי בעי? אבל לדעתי הכוונה אמפי = טיגא כי אמפי הוא כשנים ביוני מלבוש כפול וכמו שקראו אמפימאלון Amphimallon למלבוש שיש לו שני לדדים, כן יתכן שקראו היהודים amphitoga למלבוש כפול לכבוד ולתפארת. והנה אם אמת נכון הדבר כי אפיקורן *) בחולין הוא מותר משני לדדים נבין ליישב מה שהקשו הראשונים שם על שאלת הגמרא: למה אכל ר' יצחק בשר אח"כ גבינה דהרי עוף וגבינה אין בשר וגבינה לא? ושאלו שהרי ר' יצחק אכל תחלה גבינה? ולדעתי ניחא כי אגרא התיר מכל לד בעוף וא"כ בשר מכל לד אסור? ובתוספתא חולין ר"פ כל הבשר ר' אלעזר ב"ל אומר העוף עולה עם הגבינה על השלחן אפקולוס אומר אין נאכל, אחרים אומרים משמו אף נאכל. ונדחקו המבקרים עיין בייטרעגע לפרש אפקולוס דרך קיסור ובאמת שם הנם הוא כמו זכריה בן אבקולוס גיטין נ"ו. וראוי לעורר עוד כאן כי שם אפיקורס שבא לרוב על האיכו מאמין כמלא לחז"ל מזה שבארתי למעלה ע' אנטיגנוס שכת סטואה מלאה חן בעיני חכמים, ולא כן כת אפיקור ע"ש, לפיכך קראו את העובדים לשם הנאת עולם הזה בשם אפיקורס שהוא היה המתחיל ללמד שאין לו לאדם להשגיח על המושכל בעיון רק להמשיך העיון אחר המוחש לכן אמרו הז"ל ר"פ חלק כי דבר ה' בזה זה אפיקורס כלומר המאמין מתנהג במוחש כפי אשר תורהו תורת ד' ומעל בשכל אבל האפיקורס מושך את דבר ד' אחר המוחש בחומר ומזלזל בהשכלת מה שאחר הטבע.

---

*) הריף גורס באפיקולים ומפרש מטלית ע φακελλ לדעת מהרי"ץ ב"יטרעגע ב' לד 56, אכן קשה הדבר לפרש שיטת הגמ' והשאלה שם מר' יצחק בר משרשיא ע"ש? ונראה כי שם אפיקולוס בתוספתא הסב גרסא זו בטעות, ומה שלא נזכר שם זה בכל ש"ס רק במקום זה? נראה מפני הסיבה כי הוא אמר שאין נאכל העוף עם הגבינה ורק הקיסור בעלייה מותר כאשר יבואר א"ה ע' בן פוטירא.

אפס.

בב"ר פ' מ' אפס כי לא תהיה תפארתך שאמרה דבורה אל ברק בן אבינועם שופטים ד' ו' אפס לשון יוני הוא, ומזה בא אח"כ ההשתלשלות לפתור גם האפס לנצח חסדו (תהילים) אפס לשון יוני הוא. וכלאו כל המבארים לפרש עיין בייטרעגע מהרמ"ז I, ד' 21 וערוך ערך זה αφες ביוני הניח. וקשה לי מאוד מה כוונו במדרש בזה הלא גם בלשון עברי אפס הוא לשון אפיסה והכחה? והיה נראה לי תחילה שהמכוון בלשון יוני על Epos כלומר דבורה אמרה שהשיר עפאָס העלדענגעדיכט לא יהיה לך כי אם אל אשה. — אבל אחר זה נזכרתי שהענין הוא לדעתי כך: בארץ יון יש מקום אחד עיר מטרופולין בשם עפעזוס אשר נקראת כך מפני ששאלו למלך אלכסנדר האם יכולים לבנות עיר וליסד בנינים גדולים במקום זה? והשיב שהוא נותן רשות ולכן ע"ש זה נקראת העיר Ephesus הניח לבנות עיין פונקע. והנה במקום זה שכנו בתחילה נשים כעם בפני עצמן בשם אַמאַזאָנען — ולא הניחו שום איש לגור בתוכן חוץ מן הכהנים שנקראו essenes (ביענענקעֶניגע) והמה הסריסים אשר אשה עצורה להם מתמול שלשום. — גם ידוע מכתבי קדם שהכהנים האם לקחו להם למשל קדושתם מן הזוג, את הדבורה (ביענע) יען אמרו כי שרץ עוף זה לא יוכל לסבול איש אשר הוא טמא משכבת זרע, ועל זה רמז המדרש אפס של דבורה הוא לשון יוני מעיר עפעזוס כי כתבנית מנהג הנשים בעיר זו, התנהגה דבורה להיות מן אַמאַזאָנען ולהלחם מלחמת ד'. — ובפשיטות יש לומר עוד כי Apes ברומי ביענע, דבורה, ולכן כוונו להסמיך apes אפס לשון רומי הוא, ויען כי תכלית הוראה זו הוא ענין נשי ארץ עפעזוס שהוא מיון אמרו לשון יוני ולא אמרו כן בשום מקום אחר ד"מ אפס כי עז העם הזה וכדומה וביחוד על **אפס כסף** בראשית מ"ז ט'. והנה מצינו בגמרא ב"ב ק"א על מה שאמר ר' זכריה בן הקצב הבת והבן שוין בנכסי אם **אפס** זכריה כלומר אין הלכה כזכריה, וזה קשה מאוד ולמה לא אמרו כדרכם בכ"מ אין הלכה? ונראה לי כי דרך מליצה היא מפני שזכריה נקרא בן קצב דומה במטבע לכסף וכתיב **אפס כסף**, על **אפס** קצב הוא סימן לאפס זכריה שאין הלכה כמוהו, ועיין ע' **איסים**.

אפקעינהו רבנן לקידושין.

מצינו כלל זה בש"ס ו' פעמים: בשעה שתקנו שאין אונס בגיטין וגט הניתן ויש בו ביטול מחאת שניתן על תנאי ולא נתקיים התנאי רק על ידי אונס באופן שמן התורה אין זה גט תקנו רבנן דגט זה מועיל מפני תקנת בנות ישראל שלא תבואנה הצנועות לידי עיגון והפרוצות לידי ממזרות כתובות ג' א'. וכן שכיב מרע שאמר הרי זה גיטך אם מתי מחולי זה אם עמד אינו חוזר אע"ג דמן התורה חוזר ולא הוי גיטא, משום גזרה שמא

יאמרו יש גט לאחר מיתה לפטור מן היבום אשת אח החולה תקנו שגט זה מהכי׳ גיטין ע״ב; ושם ל״ג אמרו מן התורה אם בטל הבעל את הגט ששלח ע״י שליח מהני, וחכמים גזרו שגט זה יועיל לגירושין מטעם כל המקדש אדעת׳ דרבנן מקדש. וביבמות ק״י א׳ באחד שקדש אשה בעל כרחה שחטפה מן המיועד לה, אמר רב אשי הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן והפקיעו הקידושין, ועיין ב״ב מ״ח ב׳ בתלוה וקדיש אמרינן כן. והנה השאלות עלומות עד מאוד, דפשטות הענין מורה שהפקיעו הקידושין גם למפרע ונידונת אשה כזו כאלו לא היתה מעולם אשת איש זה, וא״כ יכולים ממזרים לטהר וכל אחד יחפה על אשתו המזנה אם היא קרובתו עיין תוס׳ גיטין שם ומפרשים? ועוד שענין אשת אח שהוא איסור כרת יופקע על ידי זה עיין פ״י? ועוד למה לא אמרו דין זה אפקעינהו קידושין במקום שקידש בעברה כחייבי לאוין או שניות לעריות, או מי שנעשה שליח לקדש אשה וקדשה לעצמו וכדומה? ועוד ק״ל מאוד מה שלא נזכר בשום מפורש: הרי קי״ל אין ברירה ואם כן איך אפשר שיועילו קידושין בשום אשה והלא אינו מבורר בשעת הקידושין אם תהיינה קיימות ואולי יזדמן דבר אשר עבורו יהיה מן ההכרח לעקור הקידושין מעיקרא ולמ״ד אין ברירה אין דין קידושין ודאי עד״ן? — לכן נראה כי דבאמת ענין הקידושין הוא קשר אמיץ וחזק דומה לברית אשר כרת ד׳ עם ישראל ולזה תקנו לומר בקידושין וגירושין כדת משה וישראל, להורות שכמו שנכנסת ישראל נכנסה לברית עולם ע״י אש דת שנתן משה לקדש עמו לעולמים, כן הקידושין מועילות לקדש וליחד האומה בקדושת פנים וחוץ, והגירושין גם כן באים לשם יחוד האומה לאל אחד במקום שאין הזווג עולה יפה (עיין ע׳ אישות באחרתי פה), בגלל הדבר הזה אי אפשר לגרש אשה רק על ידי גט כתוב בספר כריתות להורות בכתב הראוי להתקיים כי כתוב בספר וחתום שאין אשה זו עוד נאגדת בחבלי האישות וספר כורתה ואין דבר אחר כורתה; יען רק מה שכתוב בספר הוא נשאר קיים וחזק לדורות עולמים ע״פ חכמי תורה הממונים להשגיח על ככה. והנה כל קידושין מקדשין לעולם ואם אמר איש לאשה: היום את אשתי ולמחר אין את אשתי חלין הקידושין לעולם כי קדושה שתפסה לא פקעה בכדי בלא ספר כריתות, נדרים כ״ט, וזה דוקא במקום שאיש ואשה הסכימו יחד לקיים האחדות יום אחד גורמת הסכמה זו קדושת עולם, אבל אם נראה לאחר זמן גילוי דעת באיש על ידי גט להפריד את הדבקים, וכן במקום שעיקר הקידושין לא היו בהסכמת איש ואשה רק אחרי אשר הוכרחה האשה לכך כמו ביבמות ק״י ובבא בתרא מ״ח אין זה כמושג הקידושין וחובה על הב״ד להשגיח שיהיה הזווג טוב ולא יבגוד איש באשתו ולא היא בו כי אם לא כן יהיו הקידושין עיר פרוצה באין חומה באופן שאם נקשרו שנים בקשר האישות בהכרח תלו דעתם בקשר זה בשמיר׳ בית דין המשגיח שישמור כל אחד כאשר הסכים ולא יבגדו זה בזה, — להשחתת המידות ומסרון הקדושה בישראל, לפיכך במקום שיש גט הפסול מן התורה אבל על כל פנים גט נקרא ויש כאן ספר כורת הפקיעו רבנן בגט זה הקידושין מעת הגירושין ולא למפרע, כלומר רבנן הפקיעו הקידושין

שנדינן לתפוס לעולם הפקיעו אותן משעה זו שנראה הצורך, וזה דוקא במקו' שראוי להשגיח על הכלל שלא יבוא הדבר לידי תקלת רבים בצנועות ופרוצות וכדומה חששות שחששו חכמים בפירוש. ועיקר הטעם מפני שאין בכח האישות להמשך עוד בקדושה כערך קדושת האומה, ויש לחוש שמחמת קדושה זו תצא האומה בכלל לחולין, וזה דוקא במקום שהקידושין בעצמן יש בהן היפך הקדושה אם תמשכנה לעולם, דהיינו במקום שהחכמה מחייבת שהגט הניתן יועיל להפסיק הקידושין, כי אם לא יועיל אם כן הקדושה תגרום תקלה בצנועות ופרוצות או יאמרו יש גט לאחר מיתה להכשיל באיסור אשת איש שהוא ענין חילול קדושת הכלל. וכן במי שמקדש אשה בע"כ נעקרין הקידושין מיד מפני שאין זה דרך הקדושה לדעת חכמים המשגיחים על מידות נכונות ויש בדרך הקידושין כאלו הפרת קדושת האישות מצד המעשה; אבל במקום שקידש חייבין לאוין שאין בקידושין עון וחטא רק בגוף האשה שאינה ראויה לו ושניהם רוצים בכך לעולם, וכן בשליח שקידש לעצמו אין בקידושין ענין כדי להפר ברית הכרותה בין איש ואשה שרוצים בכך בלא דעת ב"ד. אכן באשה שאמרה טמאה אני לך דנאמנת מן התורה במשנה ראשונה ורבנן אמרו במשנה אחרונה דאינה נאמנת נדרים צ' ופי' הר"ן דהחכמים יוכלו לתקן זה מפני שהפקיעו בקידושין ומעיקרא זה קשה מאוד דאיך אפשר זה שאם הפקיעו בקידושין דמעיקרא אם כן בהכרח יצטרך לקדשה שנית עכשיו כדי להיות עמה? ועל כן נראה דשם אין הדין עם פירוש הר"ן בזה, כי אם כפירוש אחר מפרשים שגם מן התורה אינה נאמנת לאסור עצמה על בעלה ע"ש וכן בנאמנות עד אחד שבת קנ"ה ברש"י. והכלל בזה כי התורה נמסרה לחכמים כמאמרם בה"מ לא מסרן הכתוב רק לחכמים חגיגה י"ח א' ובכורות כ"ו ב' ור"ן בריש פ' יום הכיפורים. — ועיין תוי"ט פסחים פ"ח ב' שגם בפסק שעשו המלך עם המלכה על דעת ר' גמליאל נצטרך לכלל זה על דרך כל המקדש על דעת רבנן מקדש. ומטעם זה נראה לי מקשה הש"ס תינח קדיש בכספא קדיש בביאה מאי איכא למימר? כלומר דנראה שלא קידש על דעת חכמים שהרי חכמים אסרו לקדש בביאה קידושין י"ב, ומשני שויוהו רבנן בעילתו בעילת זנות כלומר חכמי ישראל מכריחים לכך שכל יחיד יתנהג רק ע"פ מצות חכמים כשרים. — ומטעם זה נראה שבדין להקפיד מאוד בכלל כל מי שאינו בקי בטיב גיטין וקדושין לא יהיה לו עסק עמהם, ומה שצחק מהר"י די מודינא בקול קבל על התלמוד שלא תקן שרק חכם מומחה יסדר קידושין וכן נעשו החדשים? נראה שבזמן התלמוד היה המנהג באמת כן שהרי ר' יוחנן בן זכאי התם עצמו על כתובת בת נקדימון בן גוריון כתובות ס"ה ב' ועיין הג"א גיטין פ"א ס' י"ב דחכמי קהל קורין הכתובה. וע"ע ב"ב ט' א' היכא דליכא אדם חשוב לא יוכלו שני בני אדם להתנות שום תנאי וכן תנאי אישות בלי דעת החשוב. וזה עומק אמרם כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש כי כל מצו' שבתור' יוכל לקיי' היחיד בעצמו בלי סיועת חכמים ממונים אבל לקיים הזוג בקדושה שלא תבגוד האשה בבעלה והבעל באשתו, בהכרח צריך אל סיועת רבנן שומרי משמרת קידושין לתת אוזן קשבת נגד הקובל על הבגידה ועל כן לדעת רבנן הסכימו הזוג

לכרות ברית, אבל במקדש חייבי לאוין או בפסולי עדות דרבנן ושניות שהסכימו שניהם להתחתן בלא דעת חכמים ולא קרה מקרה הגט ושום ביטול אחר, העמידו חכמים על דעת הזוג. ועיין ע' אשת אח.

אפרים, אפרתים, פלטינוס, אבגינוס.

בויקרא רבה פ"ב: אפרים, ר' יהושע בן לוי אמר הבן יקיר לי אפרים פלטיני ור' יוסיע בן נחמן אמר אבגינוס, והכוונה כי ריב"ל אפשר לא היה בקי ביוני כל כך עיין ירושלמי ב"ב פ"ח ה"א פירש לשון אפרים בלשון רומי פלאַטינוס, איין עדעלמאַן, דעם פאַלאַסטע אנגעהעריגער, Palatins, וריב"נ שהיה בקי בלשון יוני פירש אבגינוס eugenes עדעלגע-באָרען, עדעלזאָהן, eu-phrajim מיינע טענע פֿרוכט, כי לקחו הברת eu מיוני ופירושה יפה. ומזה לדעתי ג"כ מלת אבטיגא, מיינע טענע טאָגאַ, עיין מלה זו בערך מילין ולעיל ע' אפיקורן עכ"פ שם אפרים וכן **אפרתים** בעברי אחד על גדול מן הלידה במשפחה הגונה ומזה בתלמוד **אפרא הורמז**, שם אפרא Jfra מורה על הגדולה. והנה בשפה גערמאנית פֿרויא על הכבוד באשה וכן פֿראָהן העבר לאיש, אלל גערמאַנען הישנים, ומזה פֿראָהנדיענסט הערבנדיענסט וגם יש בשפה זו כמו בעברי אשה מאיש. — חוץ מזה שם פרע בעברי מורה על איש גדול ונשיא (פֿירסט) עיין געזעניוס. ואתי' זה כשיטת החכם גאָרמאָביאוס בעקמַנוס שמלא השתוות גדולה בין לשון עברי לשפה גערמאַנית (אשכנזית) ועד"ז נקרא אדם הראשון של הגערמאַנען Tit טיט זעהן כמו אדם מן אדמה ומזה שם דייטש.

אציל.

במגילה ע' א' מבואר שהשבעים תרגמו במקום ואל אצילי בני ישראל לא שלח את ידו שמות כ"ד ואל זאטוטי, וכן וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לד' תרגמו זאטוטי ובמס' סופרים פ"ו ה"ד וכן בירושלמי, אמר ר"ש בן לקיש שהיה ספר אחד בעזרה שהיה כתוב זאטוטי. וזה צריך ביאור? וכתבו איזה מבקרים שלשון זה הוא ביוני ζητητης Z דורשים פאָרטעט,' ובעל מערכי לשון ע' זעטוט כתב כמו שכתבו תוס' מגילה ע' ד"ה אל כי זאטוטי הוא לשון גדולה כמו זוטו של ים ב"מ כ"א ב' ויש בו לשון קטנות. וכל זה בלתי מוטעם לאיך מבקש אמת כי למה לי כל הלעג לתרגם נערי ואצילי בדרך משונה בלי סיבה והכרח? ונראה לי כי השבעים נשמרו מלתת יד לפוסעים אשר רוח היונים נכנס בם והאמינו כי יש לאלילים שולחן לאכול כל מעדנים ונער יפה משרת להביא מַאמבראָזיע

וגעקעמר הוא Ganymedes, וכיון שכתוב וישלח את נערי ב"י להעלות עולות אפשר הטעות שהוא ע"ד היונים לפיכך תרגמו אצילי ונערי בענין אחד זאטוטי לדעתי ביוני Ζαθεος קדושים וטהורים. וכוונת הכל שאע"פ שלא שלח ונשה ידיו להאציל מרוחו עליהם אפ"ה היו כאצלים וטהורים ויחזו אלהים ויאכלו וישתו. — וזוטו של ים אינו לשון מעלה כי אם לשון רומי Situs ומגע דעם מעערעס, כי בארמי ֿ שם זוטא הוא תמיד לקטנות כמו רב המנונא זוטי. — אגב אורחא ראיתי להעיר פה כי מה שמתרגם בעל מ"ל ע' זטיוטום ב"ר ל"א הסיר קונעתו ועשאו זיטויטוס, הסיר אשתו γυνη ונעשה חיים ומת לעבענדיג—טאד מורכב מן ξκη עם θανατος אין התרגום עולה יפה, אבל לדעתי זיטויטום הוא ξηθυαυτος מאיין לעבען הסיר קונעתו הוא ביוני κοινον אבר געפעהרטע או שצריך להיות ו' תחת ז' Viduitas =אלמנות איות פערוויטטוועט, בערויבט׳

אצר בלום, אצרה של יבנה, ר׳ עקיבא.

א בגיטין ס"ז א': בשעה שהיה איסי בן יהודה מונה שבחן של חכמים אמר על ר' עקיבא אוצר בלום, עיין רש"י, ונראה שהכוונה ע"פ מה שאומר ר' עקיבא גופו סייג לחכמה שתיקה אבות פ"ג, כלומר שהחכמה סגורה בלבו של ר"ע כאוצר בלום והוא ידע לפלס דרך העיון בקודש, כי הוא תקן כללות ופרטית לתורה, וכן ידע להפרים בדקדוק בין מה שהוא הלכה ובין מה שהוא מדרש או אגדה עיין שקלים ירושלמי פ"ה ה"א ואבות דר"נ פי"א מבורר. ועיין כלים פכ"ה מ"ד הרובע וחצי רובע כטמא הרובע לא כטמא חצי רובע כטמא חצי רובע לא כטמא רובע מפני שכלא' הוא אחוריים לחברו וכטמא אחוריו לא כטמא תוכו. ושאלו התלמידי' אם החצי רובע נחשב לאחוריים לרובע, אם כן כיומא כטמא רובע שהיא התוך כטמא אחורים? והשיב ר' עקיבא של בת קודמין הוא זה. נראה כרמב"ם שהיה ר"ע בידו היקשים שכליים ונקרא אחד מהם בת קודמין והוא היקש החילוף, ורצה להורות כי אם נאמר שהרובע יהיה כתוך לחצי רובע, א"כ ראוי להחליף ולומר שמא יש קדימה לחצי רובע ויהיה זה כתוך לרובע ע"כ אי אפשר לטמאות רק אחוריים ולא תוכו. — או הכוונה בבת קודמין פארמורטהייל כמו „דעת קודם" מורה א' ע"א קוף, ויש לעיין במשנה ערובין ל"ב א' אבל קטנה בטלה לגדולה ע"ש. —

ר' עקיבא היה מתחילה עני והעשיר והוא היה מחבב את התורה מאוד בעניותו ודרכו לדרוש על כל קוץ וקוץ תלי' תילים של הלכות מנחות כ"ט ב', ונרא' שהוא היה הראשון אשר השתדל מאוד ליסד כל דבר על מלה או פסוק בתורה על אות אסמכתא, גם הוא שונה משניות הרבה וחבר משנת רבי עקיבא וחזר לפעמים לשנות על דרך אחר מכמו ששנה לפנים עיין תעני' רפ"ד: חזר להיות שונה כבן עזאי, ובתוספתא מס' זבים פ' א': כשהיה

ר"ע מסדר הלכות לתלמידים אמר כל מי ששמע טעם על חברו יבוא ויאמר, אמר לפניו ר' שמעון טעם מחלוקת ב"ש וב"ה בראה ראייה אחת, ועל זה אמר ר"ע כל הקופץ משתבח אלא בנותן טעם, ועל זה חזר ר' שמעון ואמר טעם מעצמו, וחזר ר"ע להיות שונה כדברי ר"ש תלמידו, ראינו שר"ע חבר משניות בטעם וסברא ואפילו מן תלמידיו למד טעם לשבח, והוא הוא תקן מטבעות מטבעות לתורה כלומר כל ענין הלכה בחומרה וקולתה כדרך המטבע שיוצאת אבות דר"נ שם. לגודל חריפותו ובקיאותו בהלכות ודרישת התורה על דרך המסכים להמקובל באומה אמר ר' טרפון לפעמים עקיבא כל הפורש ממך כאלו פורש מן החיים! כי ר' טרפון שכח לפעמים מה שראה בעיניו ולמד בשפתיו, אבל ר' עקיבא הגם שלא ראה דרש וחקר והסכים להלכה, עיין תוספתא פ"א מקרבנות דרש ר"ע מניין לקבלת דם שלא תהא אלא בכהן תמים ובכלי שרת? ת"ל והקריבו בני אהרן....אמר לו ר' טרפון עקיבא עד מתי אתה מגבב ומביא עלינו (פסוקים) אקפח את בני אם לא הפרש שמעתי בין קבלה לזריקה ואתה השוית קבלה לזריקה? אמר לו ר"ע תרשיני לומר לפניך מה שלמדתני, אמר לו אמור, אמר לו קבלה לא עשה בה מחשבה כמעשה זריקה עשה בה מחשבה כמעשה, אמר לו ר"ע העבודה שלא הטית ימין ושמאל, אני שמעתי ולא היה לי לפרש ואתה דורש ומסכים להלכה, כל הפורש ממך כפורש מן החיים. ועיין היטב זבחים ג' א' וקידושין ס' ב'.*)

ב ר' עקיבא היה תלמידו של נחום איש גמזו שהיה דורש כל התורה בריבוי מיעוט וריבוי ור' ישמעאל היה תלמידו של נחוניא בן הקנה שדרש כל התורה כולה בכלל ופרט וכלל. עיין שבועות כ"ו ובתוספתא פ"א שם וכן בסוטה ט"ו ב', ושאלו התוס' שבועות ד' ב' ד"ה ר"ע: והלא מצינו רבי עקיבא דורש כלל ופרט וכלל לענין שלשים דיינין דאין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות? ונראה לי דלענין ממון גם ר"ע דורש כלל ופרט וכלל כי אין בממון קולא וחומר', יען שמה שהוא קולא או חומרא לזה יש חומר או קולא לשכנגדו, וכל תורת כלל ופרט וכלל עיקרה, להורו' שעם ישראל יש לו גם כן יחוס עם כלל בני אדם, אלא שנפרד ונתיחד לקדושת עצמו, ומקדושה הפרטות שוב חוזר הוא אל הכלל, לפיכך ר' ישמעאל שדעתו

*) עיין ירושלמי רפ"ה דמעשר שני זונין שאל לרבי היכי נתני כרם רבעי או נטע רבעי? אמר לי' סקון ושאלון לר' יצחק רובא דבחנת ליה כל מתניתין נפקין ושאלון אמר להו קדמייתא כרם רבעי ותנינן נטע רבעי, ושאל התי"ט הלא רבי חיבר המשנה ולמה הוצרך לשלוח אל ר' יצחק? ועוד מה זה קדמייתא? ונראה לדעתי כי ר' יצחק היה בקי בהרבה חיבורי משניות שקודם רבי ולכן אמר רבי עליו דבחנת ליה כל מתני' כלומר כל מיני משנה מקודם, ולכן השיב ר' יצחק: קדמייתא משניות ראשונות גרסו כרם רבעי אבל תנינן בסוף נטע רבעי, ומצינו ה"פ בתלמוד זו משנה ראשונה משנה של אחריה אמרה. ועיין סנהדרין פ"ג מ"ג אמר ר' יוסי זו משנת ר' עקיבא אבל משנה ראשונה דודו. א"כ היו משניות קודם ר"ע ור"ע דקדק יותר כי הוא דרש ווין. יבמות פ"ד א'. וחיבב המחלוקת בדינין וסברות נגד ר' גמליאל ברכות ל"ז א' ותוספתא ספ"ד דדמאי ועיין במדבר רבה פ"ח אמר ר' אלעזר בר"ש זו היתה משנת ר' עקיבא קודם שבא מזיפרין, משבא מזיפרין אמר מה לי אם יויריב נוטל את הכסף או ידעיה. ועיין תוספתא שביעית פ"ב חזר ר"ע ושנה כן, עזאי.

היתה מעורבת עם הבריות סדר דברי תורה כולם על דרך שיטתו תחילה אל הכלל, ואח"כ אל הפרט ישראל, ואח"כ לחזור אל כלל בני אדם וזה מודה ר' עקיבא לענין ממון ודיני עולם הזה, ועירוב הבריות במשא ומתן ובמסחור; אבל לענין מצות שמעיות סובר ר"ע שיש לדין דין ריבוי ומיעוט וריבוי, להרבות בעסק מצות האברים וקדושת ישראל. — וראיה על זה שאמרי בשקלים שם מבואר שר' עקיבא תיקן לתורה כללות ופרטות. — ועוד נראה כי לא על חנם אמרו ליחס מנהג ר' עקיבא אל רבו נחום איש גמזו כי נחום נקרא כן על שם המקום גימזו, ויש בו רמז למה שאמר בכל מקום גם זו לטובה תענית כ"א א' ור' עקיבא נהג אחריו מנהג זה לומר בכל דבר שכג' כל מה דעביד רחמנא לטבא עביד ברכות ס' ב' ע"ש במעשה עם הלסטים. — ועוד יש בשם גמזו רמז לדעתי מה שמלאו את הארגז שרלה נחום זה להוליך דורון למלך בעפר ואחר כך מלאוהו המלך עם אבנים טובות תענית שם, כי לשון גמזו ביוני הוא מילוי gemiso γεμιζω מַנפִּילען, וממילא יש רמז בזה למנהג נחום שנהג בתורה דרך ריבוי להרבות כל מה שיכול לרבות. — אבל ר' נחוניא בן הקנה היה תמיד מסדר עניני תורה על פי שיעור מדה ומשקל, בדרך האפשר ובאופן שאין טורח לציבור, רק יוכל כל בר ישראל להיות דעתו מעורבת עם הבריות וזה פירוש שם הקנה ביוני koinos κοινος געמיינג, מיטגעמיין.

אפס בזה יש הפרש בין ר' עקיבא לרבו כי נחום היה שליח להביא דורון לקיסר, תענית שם, אבל ר' עקיבא היה שונא קסרי רומי כידוע? אולם לדעתי אפשר כי ר' עקיבא לא פעל מאומה למרוד בקסרי רומי כאשר יאמרו הספרים, כי מה שנמצא במדרש שהיה אומר על בן כוזיבא שהוא מלך המשיח (דלא כסנהדרין צ"ג) הוא אחר שכבר גזר הקיסר גזרות ושמדות הרבה, וביחוד הניף האויב חרבו כנגד לימוד התורה, ור"ע היה מוסר נפשו על לימוד התורה כמפורש ברכות ס"ב: שפפוס אמר לו לר"ע אשריך שנתפסת על דברי תורה — משמע שלא היה במורדים רק בדבר לימוד התורה, והוא ר"ע לגודל חסידותו קיבץ מעות הרבה מבעלי בתים קרובים ורחוקים כדי לפרנס תלמידים עניים, וזה המכוון במה שיחסו לו י"ב או כ"ד אלף תלמידים כדרים כ' אשר דימו המבקרים שהכוונה על בני חיל מישראל המורדים, וזה אינו, כי אם הכוונה על עניים מרודים שהביא ביתה, וכאשר יתנהגו עוד היום בארצות הצפון שמרחוק יבואו לאלף ואלפים על שבת או י"ט אחד לקבל פני רבם, כן נהגו בעלי בתים החושים בלבו של ר"ע לבוא אליו כפעם בפעם, ונקראו עבור כן תלמידיו להיות שומעים לקולו, לתת נדבות לתמוך כותלי בית המדרש בתלמידים בני עניים. ולכן לרוב הלך ר"ע לגבות מעשר שני והוא היה גזבר לעניים כאשר אמר ר' גמליאל שמעשר עני שעתיד להפריש יהיה לעקיבא בן יוסף שיזכה לעניים ומקומו מושכר לו מ"ש פ"ה מ"ט, ועיין יבמות פ"ו ב' שאמר ר"ע לר' אליעזר בן עזריה שלקח מעשר ראשון ואמר ראב"ע "עקיבא בתרמילו ואכלא חיי„ כלומר ר"ע הלך במקלו ותרמילו למרחקים לגבות מעשר עני ועי"ז ממילא יבוא דבר מועט לכהני„

וא"כ ראב"ע שהיה כהן מהיכן יהיה? ולכן החזיר ר"ע את הפתח של הגן שלקח ראב"ע ונעשר ראשון לבית הקברות כדי שלא יוכל הכהן לכנס לתוכו, יבמות שם. — באופן שנראה ברור כי ר' עקיבא לא נידון כלוחם ומורד כנגד הרומים רק כעובר על מצות וגזרות המלך והקהיל קהילות ברבים ללמוד תורה, ומה שכתב הרמב"ם ה' מלכים ה' ג' שר"ע היה נושא כליו של בן כוזיבא כבר הקשה עליו הכסף משנה והראב"ד שם שאין לזה מקור. — למען הרבות תלמידים ולקבץ מזונות לעניים הלך ר"ע למרחקים וידע לפרש דברי תורה ע"פ מילות ששמע פירושן בכרכי הים רה"ש כ"ו א'. ובסנהדרין ק"י ב' נקרא חסיד ומפני שאמר קטנים בני רשע ישראל יש להם חלק לעה"ב שנ' שומר פתאים ד' ובכרכי ים קורין לתינוק פתיא (כן הוא ביוני) וזה שאומר ר"ע ר"פ חלק הקורא בספרים חיצונים אין לו הלק לעוה"ב המכוון ספרי מינין שתכליתם לעורר על התורה ולבטלה כאשר יבואר במ"א אי"ה.

ג זולת זה יש עוד להעיד על שם סופרים כי דורש של אנשי כ"ה נקרא ג"כ דור סופרים (ע' ע' אכ"ה) ולשון סופרים על חכמים בתורה שבע"פ הוא רגיל ג"כ על חכמים המאוחרים ואף לר' מאיר קראו חכם וסופר גיטין ס"ו ע"א, ור' גמליאל אמר סוטה ע"ו: סופרים הניחו לי ואדרשנה כמין חומר, לתת טעם למה סוטה מביאה מנחת שעורים ואמר שם מפני ששמע לר' מאיר דאמר טעם מידה כנגד מידה, מאכל בהמה כנגד מעדני עולם, לפיכך אמר ר' גמליאל הניחו לי לומר טעם אחר והיא מפני שהסוטה עשתה מעשה בהמ' לפיכך קרבנה מאכל בהמה שעורי'.— וכן ממה שאמרו סוף סוטה עתידי חכימיא למהוי כספריא וספריא כחזניא וחזניא כשאר עמא מפורש שהיה שם סופר מורה על כת ידוע? ונראה לי כי לשון סופר אינו יוצא מפשוטו לעולם ופירושו הוא מי שלומד וכותב טעמים למה שנכתב בספרים וחידושי תורה, כנראה ממה שאמרו ב"ב כ"א. וכ"ב. קנאת סופרים תרבה חכמה כלומר על ידי הזריזות והשתדלות להבין ולכתוב ספרים ולחדש הידושים ממילא תרבה חכמה, ושם ב"ב כ"א מבואר שיש חילוק בין סופר דמתא למלמד תינוקת ועיין תוס' שם שפירשו סופר הוא מי שכותב שטרות וכדומה ולדעתי היה הסופר מי שכותב ספרים ובקי בכתיבה, ולכן קראו את ר' מאיר חכם וסופר בעל שתי מעלות כי חכם הוא במדרגה גדולה מן סופר יען כי הוא לא הצטרך לכתוב, ורק מפיהו שאלו ואליו יבהרו רבים לשאול פשר דבר על כל ספק, אבל מפני שיש בכתיבת ספרים ג"כ מעלה בפי המון שדימו לאוצר הבר כמשה רבינו נותן תורה וכמו שבאמת אמרו הז"ל מפני דמיון זה לקונן על מיתת משה רבינו ע"ה וימת משה ספרא רבה דישראל סוטה י"ג ב'. — ועיין מגילה כ"ח ב' **צנא מלא ספרא** כלומר איש יודע ובקי בספרים הרבה; ולא כן נהגו כבוד בסופרי חכמי ישראל האמיתים אשר לא רצו או לא יכלו לכתוב ספרים אע"פ שחכמתם מרובה, לפיכך אמר ר' גמליאל — שהוא היה חכם ולא סופר על חידושי תורה של ר' מאיר שנקרא חכם וסופר והוא היה ג"כ כותב ספרי' מגילה

י"ח ב' — סופרים! הניחו לי. ועיין ב"ב שם ע"ב הגרסא עזרא תיקן שיהיה יושב ספר בצד סופר — לפי שברוב הימים בחרו במלאכת סופר על המלמד מלאכת הכתיבה והתורה ביחד. וראיה לדבר זה הוא מה שאמר ר' יהושע במס' כלים פי"ג ז' ובמס' טבול יום פ"ד מ"ו ובתוספתא שם פ"ב: ועל כולם אמר ר' יהושע דבר חדש חדשו סופרים ואין לי להשיב (מפני שכבר נכתב בספר), ולדעתי הכוונה שם על מה שטהרו שלישי בחולין, כי כן אמר ר' יהושע סוטה כ"ז: מי יגלה עפר מעיניך ריב"ז שאתה אמרת עתיד דור אחר לטהר ככר שלישי שאין לו **מקרא** מן התורה, והלא ר' עקיבא תלמידך מביא לו מקרא מן התורה שהוא טמא שנ' כל אשר בתוכו יטמא, משמע מזה שמי שסומך חידושי תורה אל הספר תורה שהוא **מקרא** נקרא סופר והוא ר' עקיבא דרכו להסמיך כל חידושיו על התורה כאשר בארתי למעלה וכאשר מבואר בע' אסמכתא, ושם בטבול יום מ"ה חשבו עוד חילוקים בין **בראשונה חזרו לומר** כדרכו של ר"ע עיין סוף מ"ש פ"א **עד שבא ר"ע ולימד** פירות שלא באו לעונת מעשרות פטורין. וכן נדרים כ"ז. עד שבא **ר"ע ולימד** נדר שבטל מקצתו בטל כולו, וכן ב"מ ס"ב א' **בא ר"ע ולימד וחי אחיך** חייך קודמין, ובמ"ר פ' חוקת הפריזו על המדה לומר דברים שלא נתגלו למשה נתגלו לעקיבא בן יוסף, מכל זה מבואר שר"ע החזיר העטרה ליושנה ודרש תילי תילים של הלכות ביסוד ספר תורה שניתן למשה, מנחות כ"ט א', כלומר אחר ששאלוהו תלמידיו מניין לך זה? השיב הלכה למשה מסיני ובהכרח היה לו לר"ע מקור נאמן אשר שאב ממנו מים חיים חידושי תורה שבע"פ. —

והנה בתוספתא סוף מכשירין אמר ר' יהושע בן קבוסאי כל ימי הייתי קורא פסוק זה והזה הטהור על הטמא ולא מצאתיו אלא **בְּאוֹצָרוֹ** של יבנה בלבד, ומאוצרו של יבנה למדתי שטהור אחד מזה על מאה טמאים. לשון אוצר של יבנה מורה על רוב ספרים הנמצאים שמה מה שכתבו חכמי סנהדרין שביבנה, ונקרא ר' עקיבא גיטין שם אוצר בלום לדעתי על שום זה שהיה בידו אוצרות הלכות מספרים. ומאוצר זה לקחו רבים מתלמידיו כמו ר' שמעון ור' מאיר ור' יהודה תורתם, וחברו ספרא ספרי וסתמי משנה כנודע. ועיין ספרי פ' חוקת והזה הטהור על הטמא — טהור על הטמא טהור, טהור על הטהור טמא דברי ר' עקיבא, וכן ביומא י"ד א'. — וא"כ אל זה כיון ר' יהושע בן קבוסאי מאוצרו של יבנה ור' עקיבא היה מפלפל שם הרבה בדינים אחרים כמו פרה שמתה מי חטאת בספרי ותוספתא, וילקוט שם הובאת השאלה לפני כרם ביבנה והיו שם ל"ב זקנים וטהרו ע"ש. —

הן בפשיטות אפשר לפרש מה שקראו לר"ע **אוצר בלום** הוא לעומת מה שנקרא ר' ישמעאל מנגדו של ר"ע **חנות מְזוּיֶנֶת** והמכוון כי דרך הסוחרים להיות להם חנות ואוצר, בחנות מניחים בה מיני סחורה מסודרת וערוכה ושמורה הכל כסימן שיש לכל מין ומין, סאָרטירטעס לַאגער, אבל באוצר משימים הסחורות באין סדר, רק במדה גדולה, ואם כלה הסחורה

מן החכות מביאים מן האוצר. בערך זה מתם היה ר' עקיבא לר"י, ר' ישמעאל היה לו כל עניני תורה מסודרים יפה כבחנות מזוינת, כי רבי ישמעאל למד כל התורה כולה בכלל ופרט וכלל, שבועות כ"ו; אבל ר' עקיבא שהרבה מאוד תורה ומצוה ודרש תילי תילים של הלכות על כל קוץ ואות ודרש התור' בריבוי ומיעוט וריבוי ריבה הכל, שם, לפיכך נקרא אוצר בלום. ותבין בזה מדוע לא יכול ר' מאיר ללמוד לפני ר"ע והוצרך לילך לפני ר' ישמעאל ללמוד גמרא ואח"כ חזר לפני ר"ע ללמוד סברה (סוטה כ' א')? מפני שמרוב תורה שהיה בר"ע לא יוכל ר"מ לסדר השמועות כהוגן ע"כ בהכרח לקח סדרי תורה שבע"פ והגמר' מן החנות של ר"י ואח"כ נקל לו ללמוד סברא לפני ר"ע. —

ד והנה בתשובת שערי צדק סי' פ' השיב רב האי וז"ל: ושאלת על אנשי מעשה דע מימות משה רבינו עד הלל הזקן היו שם מאות סדרי משנה כמו שנתנה הקב"ה מסיני, ומן הלל ואלך נתמעט ונתמסך העולם וחלשה כבודה של תורה ולא תקנו מהלל ושמאי אלא ששה סדרים בלבד ואותם שתקנו נקראו אנשי משנה (ועיין מגילה כ"א. משמת ר"ג הזקן ירדה חלשה לעולם ונתמעט כבוד התורה ועיין שערי צדק סי' קפ"ד ושית סדרי משנה דאתגביז מיומי דהלל ושמאי? (והראשוני' נקראו אנשי מעשה (שמן המעשה נולדת המשנה) ענין זה יש להבין על דרך זה: נודע מפי הסופר נכרי קדמון (עפיפהאַניאוס) שבימיו היו ארבעה מיני משנה (א) משנה תורה, (ב') משנת בית חשמנאים, (ג') משנת ר' עקיבא, (ד) משנת רבי יהודה הקדוש. — הנה בכלל משנה תורה מובן כל תורה שבע"פ שנקראת בפי חכמים משנה ר"ל הכפולה בתורה אחת בכתב ואחת בע"פ ומלשון שנים (עיין אות משנה מבורר) והנה בימי אנשי כה"ג אסף נחמיה כל הספרים שנמצאו בימיו ואספם לאסיפה כמבואר בחשמנאים ב' ב' י"ד, שאסף נחמיה אחר ספרי דוד והמלכים והנביאים, ואת אשר נכתב על כל מיני קנסות (Anathema) וקרבנות ואספם לאסיפה, אשר לדעתי היו כתובים שם עניני תורה שבע"פ הלכות וסברות במגילות נשגבות, וברו אנשי כה"ג מהן מה שלמלכים כדוד ושלמה וקראום כתובים כמו תילים משלי איוב, והמכוון עם מלת כתובים שנכתבו כבר כי מלאום כתובים ומונחים, ואת של נביאים קראו כשמם ושאר עניני תורה שבע"פ גינזו בבתי מדרש שלא לשלוט יד הכל בם, רק חכמים גדולים, ומן הנה ת"ר סדרי משנה, כי בודאי רבים היו המכתבים מדיני קנסות ומשפטי המדינה מאז. — אפס אח"כ מרוב הצרות והמלחמות נאבדו הספרים, עד שבא יהודה מכבי מבית החשמונאים והציל הנשאר ואספם לאספה כמבואר שם בחשמנאים ב' שיהודה עשה כמו שעשה נחמיה לקבץ כל הספרים שבימיו אשר נתפזרו בעת המלחמה ע"ש. באופן שנשארה האסיפה היא עד ימי הלל ושמאי בסוף ימי הורודוס, ותחילת ימי אַרבעלאוס בנו שמרדו היהודים בו ובאשר הרומים ומַרוס והחריב את כל האסיפה כמבואר ביוסף הכהן ק' מַפיאָן א' ז' לערך ע' קודם החרבן ואז מקתמא היה הנשאר לפליטה ליבנה כי יבנה היתה עיר מלאה חכמים וסופרים מימי

הלל ובנו ר' גמליאל הזקן, ויתכן שריב"ז ששאל מן הקיסר יבנה וחכמיה כוון ג"כ על הספרים המונחים ביבנה והוא אוצרו של יבנה כאמור.

ומאוצרו של יבנה אסף ר' עקיבא חכמתו הרבה, כי לא כל חכמים היו בקיאים לקרוא את המכתבים ומגילות שנכתבו ברמיזה בלא פירוש נכון, כי אם ר' עקיבא שהיה חכם גדול בקי בלשונות להיותו נודע לכרכי הים ושמע הרבה מלות כרגיל ממנו בתלמוד; וכן לרוב בקיאותו וחדות שכלו היה לו יכולת לפתור חידות מיני קדם. ד"מ יבמות פ' ח' מ"ד אמר רבי יהושע שמעתי סריס לא חולץ ולא חולצין לאשתו, ושמעתי סריס חולץ וחולצין לו? אמר ר' עקיבא אני אפרש סריס אדם שהיתה לו שעת הכושר חולץ וחולצין, אבל סריס חמה שלא היה לו שעת הכושר לא חולץ, ור' אליעזר רבו חולק עליו שם ואמר להפך, ואפ"ה הלכה כר"ע שהוא בעל סברה ישרה כמבואר למעלה שהלך ר' מאיר אצלו ללמוד סברא להיותו פותר דברי ראשונים בטוב טעם ודעת, עד שכיון בפלפולו למה ששמעו אחרים מפי ראשונים ולא ידעו עוד הפירוש כאשר ראינו מר' טרפון ה"פ למעלה — וכאשר נתבאר ביבמות שם שבא ר' יהושע בן בתירה והעיד שכן היה המעשה בירושלים בבן מגוסת כר"ע, ועד"ז נולדת המשנה מן המעשה , אבל רוב חכמים לא היו יכולים לעמוד על דברי ראשונים בנקל ולתכלית זה נשנה ביבנה מס' עדיות (ע' ערך זה) כדי שידעו כיצד נהגו ראשונים בפועל המעשה בירושלים, אבל ר' עקיבא לא הוצרך אל עדיות והוא סדר מחדש ששה סדרי משנה או משנת ר' עקיבא ודרכו להסמיך הדין אל זכר לדבר במקרא כמו שבת פ"ב אר"ע מניין לע"א שמטמאה ע"ש. וממשנת ר' עקיבא שהיתה גדולה ורחבה קצר ר' יהודה הנשיא וחבר ששה ס"מ עד שבכלל ישנם ד' מיני משנה כאמור מלבד המשניות שסדרו רבי חייא ור' אושעיא. ונראה כי אף שר' עקיבא היה תלמידו של ר' אליעזר לא תפס שיטתו וסגנון של ר"א רק של ר' יהושע כמו תענית פ"ד מ"א שר"ע שנה תחילה המשנה קרבן עצים אין במנחה אמר לו בן עזאי כך היה ר' יהושע שונה קרבן מוסף אין במנחה חזר ר' עקיבא ושנה כדברי ב"ע, והיו חכמים אחרים ששנו משניות בסגנון ר' אליעזר כמו ר' אלעאי אביו של ר' יהודה עיין מנחות י"ח וכן רבי יהודה, ועיין ספ"ב דעירובין אמר ר' אלעי ג' דברים בשם ר' אליעזר ובקש לו חבר ולא מצא לפיכך אין הלכה כר' אליעזר בזה יען שהוצרכו לעדות ברורה ועל המחמיר או המשנה מן הרגיל להביא ראיה תוספתא מס' ידים ופ"ד מ"ד אכן ר' עקיבא חכמתו עמדה לו שקבע הלכה כר"ע אפי' מחבריו עירובין מ"ז: האף כי הוא ור' יהושע נהגו להחמיר אף במקום שנשיא ר"ג ור' אליעזר ב"ע אב"ד מקילין עירובין מ"א ב', ועיין ברכות כ"ז א' ותוספתא ספ"ד מדמאי וסוכה כ"ג א' שהחמיר ר"ע כנגד ר' גמליאל הנשיא בפועל? בכל זה נהג ר"ע כבוד בנשיא זה בדברים רבים סוכה כ"ז ב' ור"ה כ"ה א' מבואר עוד במ"א. —

אקרא דאגמא איכא בבבל.

בשעה שברך רבינו הקדוש את עולמו אומר כמתנבא אקרא דאגמא איכא בבבל, אדא בר אהבה יש בה היום **יושב בחיקו של אברהם אבינו** קידושין ע"ב א' וזה הוא חידה בלא פתרון? ועלה בלבי כי אקרא דאגמא Akra, קַאסטעל, בורג, רומז על בית גדול בבבל המיועד להשגיח על מהלך הכוכבים (שטערנווארטע), ויען כי ר' אדא בר אהבה נודע לתוכן גדול עד שקבעו בשמו תקופת ר' אדא בר אהבה, לכן היה יושב בה וגם בחיקו של אברהם אבינו*) שהיה תוכן ואצטגנין גדול כמפורסם בספרים ובתלמוד. אפשר יש עוד לכוין בזה ענין אחר נפלא ונחמד, כי כנראה היה רב אדא בר אהבה מן הבלתי מיוחסים בבבל, להיותו נקרא על שם אמו בר **אהבה** שהוא שם אשה כמו שם **חובה** דבתהו דאביי. —

ובקידושין ע"ו ב' מבואר כי ר' אדא ב"א למד זכות על מי שאמו מישראל שהוא כשר להתמנות על צרכי צבור, ולכן נראה כי כל זמן שרבי היה קיים הוא היה אומר נכרי ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר עיין יבמות מ"ה א' ואם כן לא היה לו לראב"א אפשר לבוא בברית יחד עם בני ישראל הכשרים, אבל אחר פטירתו של רבי היה רב אומר בבבל שנכרי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר וא"כ ממילא יושב ר' אדא בחיקו של אברהם אבינו והוא כשר לבוא בקהל ולהתמנות פרנס. ובקידושין ע"א א' הוכיח עולא מא"י את ר' יהודה בבבל למה לא השיא אשה לבנו והשיב כטעם הנ"ל משום נכרי ועבד ולבסוף חזר ע"ש. — ואם כנים דברי אלה אגלה לך מצפונות איזה מאמרים תמוהים ותמונים עד שבהכרח תודה ותאמר גדולים דברי חכמים! ולבלי האריך במילין ראוי לעיין ולהשכיל בקיצור.

א נדרים פ"ע: **האי גברא דאתסר עליה הנאתא דעלמא, אי נסיב אתתא כד לא תני הלכתא רהיט בנפה ותובליא ולא אמצי למתנא אתא לקמיה דרב אחא בר הונא שבשיה ואנסיבי' אתתא: שרקיה טינא ואייתיה לקמי' דרב חסדא להתיר נדרו. אמר רבא מאן חכים למיעבד הכי אי לאו ר' אחא בר הונא וכו' קסבר כשם שפליגי ר' נתן ורבנן בהפרה דאין הבעל מיפר עד שחל הנדר כך פליגי בשאלה לחכם** פירוש איש אחד נדר שלא ירצה להנות מן העולם אם יקח אשה טרם שלמד הלכה והשתדל בכל כחו ללמוד ולא עלתה בידו, עד שבא לפני ר"א בר הונא והוא הטעהו לישא אשה, והביאוהו לפני ר' חסדא להתיר נדרו ויען כי חל הנדר עליו שלא להנות שרקי' פניו בטיט. —

וקשה לי (א) למה לא הגידו לנו מי זה האי גברא ולאיזה תכלית העלימו את שמו? (ב) אם איש זה נדר נדר זה לתכלית לימוד תורה היה לו לנדור סתם שלא ירצה לישא אשה קודם שלמד, שלא כדין שנהגו בבבל לישא אשה ואח"כ ללמוד תורה קידושין כ"ט ב' ולמה זה אסר

---

*) ביוחנן ח' נ"ז מבואר כי הפירושים אמרו מי שהגיע לחמשים שנה רואה את אברהם אבינו, וא"כ היום יושב בחיקו של א"א=בן נ' שנה.

עליה הנאת העולם בתנאי, ואי משום שסבר אם ידור כך, בנקל יוכל להתיר נדרו אבל בהדירו הנאות העולם אם ישא אשה טרם שלמד תורה לא אפשר להתיר נדרו כי קודם שישא אשה עדיין לא חל הנדר, ואי אפשר להתירו, ובשעה שישא אשה בעבירה הרי הוא נהנה מן העול', ובאיסורא מזדהר אינש יותר — נדרים ע"—וא"כ היה איש זה כבר תלמיד חכם ויודע לידור נדר ולמה יצטרך ללמוד הלכות? (ג) למה לא הצליח ללמוד תורה והלא בשמים היא והתורה מונחת בקרן זויות? (ד) בקידושין מ"ט ב' אמרו מי שקידש אשה על מנת שהוא שונה הלכות די בב' וג' הלכות וזה קל מאוד ללמוד? (ה) למה הוליכהו ר' אחא בר הונא לפני ר' חסדא והלא בעצמו יכול להתיר נדרו? (ו) למה חל הנדר על נשיאת אשה והלא הוא מצוה לישא אשה? והגאון בעל נודע ביהוד' מ"ק חי"ד סי' מ"ז חידש שאדם יכול לישבע ולידור על ידי שליח יען כי כמבואר כתובות ע"ד. לא מהני תנאי בחליצה מפני שאין החליצה על ידי שליח, ולהיפך אין שליחות בחליצה מפני שלא מהני תנאי, ואם כן בנדרים ושבועות שמהני תנאי יתכן השליחות, ולפ"ז אומר אני שאי אפשר לעשות שליח רק במקו' שאין עבירה כי אין שליח לדבר עבירה והשליחות בטלה עיין תוס' ב"מ י"א א' ונודע ביהודה מ"ב חא"ע סי' ק"ב, ואם כן כמו שאין שליח יכול לישבע בעבורו לאסור נשיאת אשה לשבת יצרה כי זה הוא מצוה ואין שליח לדבר עב', כן אין תנאי וקיומו מועיל, ואיך אם כן יכול לידור לאסור הנאת העולם אם ישא אשה? והדבר מושכל בטעם כי דין השליחות שמהני בכל התורה כמו בהפרשת תרומה ונתינת גט הוא וטעם כי אין ההפרשה עצמה היא המצוה רק גורם לנתינה לכהן, וכן כתיבת ונתינת הגט הוא הגורם לגירושין ואם כן לא מהני השליח רק מצד גורם וסיבה כפי' מלת שליח **שלח** אויסשטרעקקען, פֿאָללציעהען. אבל במצוה גופה ד"מ קיום ציצית ותפילין שאדם צריך לעשות בפועל ולא די בגורם ומסבב לא מהני שליח גורם, וכן בתנאים המה הגורמים לקיום האיסור או היתר, וכשם שאין שליחות לעשות איסור כן אין תנאי מועיל לעבור עבירה, הגם שבגוף הדין לא נראה סברת הנ"ב ע"פ המבואר ברמ"א ס"ד סי' רכ"ע דבנדרים לא שייך דין משפטי התנאים כי הכל תלוי ברצון האדם ויבואר במ"א, אבל עכ"פ קשה על אדם חכם שידור נדר כזה לאסור נישואין ושבת? (ז) קשה הלא כל נדר שאי אפשר לקיים מעיקרא אינו חל, כמו נדר שלא יישן ג' ימים עיין תוס' גיטין ל"ה א' ד"ה ונודרת? גם יש לדקדק הרבה איזה חכמה ראה רבא ברב אחא ב"ה שהביאו לפני ר' חסדא ומפני שהביאו דוקא לפני ר"ח אחר שכבר השיאו אשה כדי שיחול הנדר הלא כל יודע דת ודין צריך להשגיח על כך? ועוד יש להאריך. — ליישב כל זה עיין קידושין כ"ט ב': מבואר כי ר' חסדא הפליג בשבח ר' המנונא לפני ר' הונא שאדם גדול הוא ואמר ר' הונא שיבוא ר' המנונא לפניו וכשבא ראה שלא לבש סודר ומפני שלא נשא עדיין אשה, ואמר ר' הונא שלא יתכן לרב המנונא לראות פניו קודם שנשא אשה. ואם כן בהכרח הוצרך ר' המנונא לישא אשה כדי

ללמוד הלכות מרב הונא ולפיכך מליני עירובין ס"ג ב' שאסור לפסוק הלכה במקום רבו ורב המנונא לא אורי קמי' דר' חסדא וכן ר' חסדא לא הורה קמי' דר' הונא, ואם כן לא היה אפשר לרב המנונא ללמוד הלכה למעשה כלל, שהרי לא הורשה לו לבוא לפני ר' הונא מפני שלא נשא אשה, ואלל ר' חסדא לא למד הלכה למעשה יען כי הוא לא פסק דין במקום ר' הונא ואין למדין הלכה רק מהלכה למעשה ב"ב ק"ל. על כן נראה ברור כי האי גברא שנדר שלא יהנה מן העולם אם יקח אשה קודם שלמד תור', הוא ר' המנונא לגודל תשוקתו ללמוד הלכה למעשה אסר על עצמו נשיאת אשה; ואפס מפני שראה אח"כ מום היפך שלא אפשר ללמוד הלכה למעשה מר' הונא עד שישא אשה, התחכם ר' אחא בנו של רב הונא על דרך היקש היפוך: כנודע מתנאי היוני התלמיד עפאטלוס עם מורהו פּראָטאַגאָראַס, שקבל לו שכר לימוד מלאכת הטענה על תנאי אם ינצח את איש ריבו במשפט הראשון שיבואו לפניו, והנה אחר שלמד אמר התלמיד מנה נפשך אין אני חייב לשלם לך שכר לימוד, כי אם כבואה יחדיו למשפט ואתה תנצחני אם כן לא נתקיים התנאי שהרי לא נצחתי בריב ראשון ופטור אני מלשלם לך יען לא נצחתי, ואם אנצח אותך בריבי אז ממילא פטור אני — והמורה אמר להיפך על כל פנים חייב אתה לשלם לי כי אם אנצחך הרי נצחתי, ואם תנצחני אתה, הרי נתקיים התנאי ויכלת עמוד בריב ראשון שבא לפניך. — עד"ז אמר ר' אחא בר הונא לר' המנונא על כל פנים נכל לך שאתה שונה בהברא נדרך בטל ומבוטל מעיקרא, כי אם תרצה לקיים כאשר יצא מפיך ללמוד תורה קודם נשיאת אשה, אם כן בזה גופא אתה מבטל לימוד הלכה למעשה כי לא תוכל לעמוד לפני רב הונא אבי ללמוד הלכה למעשה, ואם תשא אשה תחילה אז ממילא בטל נדרך ובהברה מוכח בתנאך עלה לישא אשה, יען כי כל כוונתך היה לימוד התורה למעשה ואי אפשר לך ללמוד הלכה למעשה בלא אשה, ממילא לפי עומק נדרך וכוונתך, אתה מחויב לישא אשה וזה לשון **שבשיה ואנסיב לי' אתתא** כלומר הראהו היקש הטענה שהוא מחויב ע"פ נדרו לישא אשה ועיין בי"ג נדרים ס"ט א': בעל שהפר לאשתו בתנאי שלא תחל הפרה אלא א"כ תמול התקומה כי זה כתנאי סותר למעשה ונקר' הטענה זאָפיסטיסעם דילעממא, ובדין הכל הולך אחר הכוונה והתכלית כאשר באמת מחויב התלמיד לשלם למורה. —

והכלל בזה כי כמו שכל ב"ד לדק ישפוט במישרים שהתלמיד מחויב לשלם שכר לימוד למורהו גם אם ינלחהו רבו בריבו יען כי כוונת התנאי ותכליתו היה שילמוד התלמיד וזה נתקיים באמתו ואף כי כפי סגנון התנאי ודיבורו אפשר הטענה לומר שאינו חייב, כדי שלא יהיה מגולה; מפני שבזה גופו שאינו מחייבים לשלם למורה מורין אנו שהתלמיד למד כדין מרבו, כן אם גם רב המנונא נדר שלא ישא אשה עד שלא למד הלכה למעשה ונתברר אח"כ שלא יתכן ללמוד הלכה למעשה בלא אשה, ממילא מחויב לישא אשה, וזה הכונת ר' אחא בר הונא, שהוליכהו לפני רב חסדא דוקא יען ר' חסדא היה רבו של המנונא כמבואר בעירובין שם ואיסור למשרי נדרא במקום רבו עיין נדרים ח' ב'.

ועתה חובה עלינו לברר מדוע באמת לא נהג ר' המנונא ככל הבבלים לישא אשה ואח"כ ללמוד תורה? מפני כי לפי המדרש קוהלת פ' וזרח השמש היה רב המנונא בנו של ר' **אדא בר אהבה** והיו מסופקים ביחוסו כי כן נאמר שם ביום שמת ר' אדא ב"א נולד ר' המנונא בנו ובמדרש רבה פ' חיי שרה נאמר סתם ע"ש. — והנה זעירי היה משתמט מר' יוחנן רבו קידושין ע"א מפני שלא רצה ליקח בת ר' יוחנן יען כי בארץ ישראל אפילו ר' יוחנן לא היה נחשב למיוחסי בבל כ"ש שלא רצו בקל להשיא אשה הגונה לרב המנונא—ע"כ סבר ר' המנונא אם ילמוד הלכה למעשה ותור' הרבה יקפלו עליו ביותר.—ומיושב בזה מעשה סתום יבמו' מ"ה א': **ההוא דאתא לקמיה דרב אמר לי' כותי ועבד הבא על בת ישראל מהו? אמר רב הולד כשר אמר ליה הב לי ברתך! לא יהיבנא לך, אמר שימי בר חייא לרב אמרי אינשי גמלא במדי אקבא רקדא, הא גמלא והא קבא ולא רקדה? א"ל רב אי ניהוי (ההוא גברא) כיהושע בן נון לא יהיבנא ליה ברתי. אמר לי' אי הוה כיהושע בן נון אי מר לא יהיב ליה אחריני יהיבי לי' האי אי מר לא יהיב ליה אחריני לא יהיבי לי'** — לא הוה קאזיל מיני' יהיב בי' עיני' ושכיב? לשיטתי היה זה השואל ר' המנונא מפני שחשדוהו שהוא בא מנכרי ועבד ובקש שיתן לו רב בתו מפני שרב אמר נכרי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר דלא כרבי בא"י, ויען שלא רצה רב לתת בתו לרב המנונא זה אמר שימי כי אם יהיה רב המנונא ללמוד תורה כיהושע בן נון יתנו לו אחרים את בתם, אבל עכשיו חובה על רב לשיטתו להראות כחא דהיתרא ולהתיר לו חבלי עיגון. — ולזה אמר המשל **הא גמלא והא קבא ולא רקדה** כלומר אתה הוא המתיר ולא תעשה כדבריך. וזה יאיר כלו כתיב יושר במאמר כפלא המיוחס לשיטתנו יבמות י"ז א' **יתיב ר' המנונא קמיה דעולא וקא הוה בשמעתיה אמר מה גברא ואה. גברא אי לאו דהרפניא מאתיה אכסיף אמר לי' עולא כסף גולגילתא להיכא יהיבה? אמ"ל לפום נהרא. אמ"ל אם כך מפום נהרא את מאי הרפניא אמר ר' זירא הר שהכל פנין בו** (שאינן מיוחסין) **אמרי אנשי: קבא רבה וקבא זוטא** (כלהפסולין מגנדיר ואזיל לשאול לתלמוד למישון ולהרפניא לדעתי רמז המשל גמלא **אקבא** רקדה על **קבא** זה פסולין. לדעתי המכוון שרב המנונא חקר בשמועות שלו שנדרשו תמיד בלא יחוס רק בשם **האי גברא**, ואמר מאי גברא ומאי גברא וכיחס אותו עולא מארץ ישראל, שמפני שהוא משלם כסף גלגולת לפום נהרא הוא ממקום מיוחסים ונודע כי בני א"י לא השגיחו לדקדק כל כך על היחוס. ואני אבאר אי"ה (ערך בי' רב) שרב המנונא באמת נשא בת רב לבסוף ומה שאמרו ביבמות לא אזיל, יהיב בי' עיני' ושכיב המכוון כי רב שכיב ואז היה ר"ה בחור בשנים וחריף בלימודו, והיה ר' אחא בר הונא בעוזרי ר' המנונא זה ורבא קרא עליו בזמנו שהוא חכם בעלה. ועל פי זה תבין מאוד מאמר כפלא שאמר רב המנונא ברכות י' א' **אמר ר' המנונא מאי דכתיב מי כהחכם ומי יודע פשר דבר. מי כהקב"ה שיודע לעשות פשרה בין**

שני צדיקים, **בין חזקיהו לישעיה**: חזקיה אמר ליתי ישעיה גבאי דהכא מלך, דהכי מצינו שהלך אליהו לאחאב. וישעיה אמר ליתי חזקיהו לגבאי, דהכי מצינו שהלך יהורם לאלישע, מה עשה הקב"ה? הביא יסורין על חזקיה ואמר לישעיה לך לבקר את החולה. —* אמר לו מפני מה לא עסקת בפריה ורביה (שלא נשא חזקיה אשה)? אמר לו חזאי ברוח הקודש דנפקא מני בנין דלא מעלין — לבסוף אמר לו יחזקיה לישעיה הב לי ברתך. — כל משכיל יחקור על ככה מה הגיע לר' המנונא לדרוש דרשה זרה כזו? מפני שרב המנונא עצמו נלחץ בלחץ זה שלא יוכל לישא אשה הוגנת עד שנזדמן לו ר' אחא בר הונא בחכמתו והשיא לו עלה ואפשר שע"פ מקרה שהיה ר' המנונא חולה ונפל למשכב והשתדל ר' אחא לבקרו ולהשיאו עלה טובה בנישואין הגונים כי לא טוב היות האדם לבדו — מלבד זה ידענו שרב המנונא היתה נפשו חשקה בתורה מאוד, ואחד מן המאורים הרואים באספקלריא המאירה, כי כן נהג להתפלל בכל יום: יהי רצון מלפניך שתעמידנו בקרן אורה ואל תעמידנו בקרן חשכה, ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו — **וקרן אורה** הוא כמ"ד **אורה זו תורה** ברכות י"ז א'. וכן שם י"א ע"ב נחלקו בברכות התורה ר' יהודה אמר שמואל סובר הברכה שמברכין על עסק התורה היא פשוטה: לעסוק בדברי תורה, ור' יוחנן אומר הערב נא ויהיו צאצאינו וצאצאי צאצאינו א"כ הוסיף לברך גם את הזרע והבנים שיהיו ת"ח; אבל ר' המנונא אמר: **אשר בחר בנו מכל** העמים ואמרו שם זו **היא מעולה שבברכות** ועסקו לומר לכולהו. כונת המחלוקה נראה כי שמואל בבבל סובר אדם נושא אשה ואח"כ ילמד תורה קידושין כ"ט ב' א"כ לא הוצרך לברך ולהוסיף והערב רק ר' יוחנן בא"י שסובר קידושין שם אדם לומד תורה ואח"כ נושא אשה והקשה לו **רחיים בצוארו ויעסוק בתורה**? וע"כ הוצרך ללמד תחילה ולבקש עזר שגם בלא אשה יגדלו התלמידים מן החטא והם הבנים. — ורב המנונא שבקש לעמוד על חכמת רב הונא גם בלא אשה, ברך אשר בחר בנו כלומר שהשם בוחר לכבודו, חכמי כל דור ודור, והוא הוא הנותן כח ללמוד בטהרה וגם כי הבבלים נהגו לישא תחילה כדי שילמדו בטהרה הוא לא נהג כן, ומיושב בזה מה שאמר רבינא מא"י בנדרים פ"א א' מפני מה אין ת"ח (שבבבל) מצוין שיצאו ת"ח מבניהם? מפני שלא ברכו בתורה תחילה כלומר בתחילה וקודם שלימד ר' יוחנן בא"י לתקן והערב נא לא ברכו בברכת התורה את הבנים בבנים. גם זאת ידענו שרב הונא חברו ורבו של ר' חסדא חכם גדול וחריף היה עד שביקש רבא מן השמים חוכמתיה דר"ה מ"ק כ"ח א'. והרבה תלמידי הגונים שהשתדלו ללמוד אצל רב הונא ביותר עוז נתעקרו, מגודל התמדה לשמוע בלימודי ר' הונא רבם יבמות ס"ד ב'. — גם ידענו שרב המנונא היה חריף ומחכים את רבו שבועות ל"ד ב' אמר לו רב יהודה תלמיד שמואל שנקרא **שבנא** המנונא **עול תא**. ויש סיוע קצת שרב המנונא לא נשא אשה קודם שלומד תורה מן המובא קידושין כ"ה א' שבי דכוניא לא אתו לפרקי' דרב חסדא, אמר ר' חסדא לרב המנונא

זיל צנעינהו (החריונים או למדם מדת לניעות ע"ש) וכשבא ר"ה אצלם התכללו ואמרו דאי בעו מלתא מר"א לא פשוט להו, ואז אמר רב המנונא מי בעיתו מינאי מלתא ולא פשיטנא לכו (מזה מוכח שרב המנונא לימד ופשיט שאלות במקום רבו ר"ח ותלמיד חבר היה לו עיין עירובין ס"ג ב') ואז בעי מיניה: עבד שקרסו רבו בבלים ומהו מום שבגלוי הוא או לא? ולא השיב ר' המנונא, אז אמרו לו מה שמך? **המנונא**! אמרו לו לא המנונא אלא קרנונא שמך — כל זה קשה להבין עד מאוד: א' מדוע לא השיב על שאלה זו מקירוס בילים? ב' למה שאלו על שמו ומה זה קרנונא? לדעתי רלו לצחק בו מפני שידעו שלא נשא אשה אז ולמד תורה והמשילו שאלה זו כאלו הוא כעשה סרים בבילים וקרסו רבו ע"י לימוד תורה, ולכן לא השיב, כדרך השומעים חרפתם ואינם משיבים מיראת שמים וענות רוח — ע"כ שאלו מה שמך? **המנונא** כלומר **חם-נונא** דג—חם כלומר גם אני יש לי דם וחמימות ואפ"ה אני שותק — ואינו נושא אשה אמרו לו קר-**נונא** את, דג קר כי טבע הדג שיש לו דם קר לפיכך אין אתה מרגיש—דוק ותשכח כי נכון הוא ועיין אבות דר"נ פ"מ שחכם גדול נקרא דג טהור.

והנה רב המנונא זה שהיה בימי רב נראה ג"כ שחי בימי רב חסדא ודלא כתוס' עירובין שם שחלקו בין שניהם ויבואר יותר בבירור ע' בי רב, אע"ג שבאמת תרי רב המנונא היו כאשר אבאר אי"ה אבל זה תלמיד חבר של ר"ח היה בנו של ר' **אדא בר אהבה** ולפיכך נראה לדעתי שמה שאמרו מ"ק כ"ה ב' ביום שמת רב המנונא נפול כיפי "**דברדא**" זה רמז כמו **בר אדא**=**ברדא**, ודע שבספר ערך מילין מבואר זה „שלא ברכו תחילה" על הבבלי' שנשאו נשים ואח"כ למדו תורה ואמרו בברית מילה שיכנס לחופה, ולתורה לבסוף וזה יפה אבל האמת נראה יותר כאשר באֵרתי. —

אקרא דהגרוניא אקרוקתא.

בין סיפורי רבה בר בר חנה ב"ב ר"פ המוכר דף ע"ג ב' סופר מעש' כפלא כזה: לדידי חזי לו האי **אקרוקתא** לפרדע או קרַמְקמָדיןֿ דהות כאקרא דהגרוניא, ואקרא דהגרוניא כמה הוה? שיתין בתי, אתא תנינא בלעה אתיא פושקנצא (עורב נקבה) ובלעה לתנינא סליק ויתיב באילנא תא חזי כמה נפיש חיליה דהאי אילנא! אמר רב פפא בר שמואל אלו לא הואי התם לא המני. ביאור הגדה התמוה זו נראה לי ע"ד משל הקדמוני': ידוע שהאומות מזרחיות מן הקדמונים החוזים בכוכבי' מעל ציירו להם ציורים בשני חלקי שנים לעשות כוונים לצורות המזלות דרומיים ולפוניים, באופן שנודע ג"כ כי בין הצורות כוכבי דרום יש צורת תנין ועורב עם כוס דאַס טטערנבילד דער טוֹאַנגע, דעס ראַבען אונד דעס בעכערס עיין פאָפּולֶערע ויטהאָלאָגיע ווגאָרק ספר עשירי צד 108 פ"פ, שם מבואר פירוש ציור זה ושורשו, על פי המסופר: כי האלילים בקשו לזבוח זבח ולנסוך נסכים ושלחו את העורב

להביא מים, וכאשר בא העורב אל המעיין ראה תאנה אחת (פייגענבוים) וישב שם עד שנתבשלו התאני' ואכל מהם כדי שבעו, ואחר אשר נזכר כי חובה הוא לו להשיב לשולחיו דבר ולהתנצל על ככה, מדוע התבושש לבוא, לקח בפיו נחש אחד מן המעיין ואמר לשולחיו: דעו כי תנין זה שתה כל מי המעיין ולכן הכוס ריק ואין בו מים — לעונש על זה נעשה לחוק שהעורב הוא צמא למים ולא יוכל למלא נפשו כי תצמא למים. ואמר אריסטו בספרו בעלי חיים כי כן הוא באמת טבע העורב תמיד תשתוקק נפשו למים. ואֶלִיאַן ספר א' מ"ג אומר הסיבה, יען כי העורב הוא חולה בימי הקיץ חולי השלשול ועל כן איננו שותה. ופליניאוס ספר א' י"ב מספר ואומר שהעורב חולה ששים יום עד בישול התאנים מרוב צמאון. והנה הרבה פירושים נאמרו על משל זה מה עניננו אכן לדעתי הוא פשוט על דרך זה: צורת התנין הוא רומז לגלגל החוזר בעולם והממלא החיים והמות בכח ההעדר וההויה, כי כמו שצורה זו מצוירת ראשה וסופה כן בגלגל העולם כרוכים החיים אחר המות והמות אחר החיים, וזה מבואר בכל ספרי קדמוני' שהשתמשו בצורת נחש לתאר בה הזמן המבלה והמחיה את כל. גם צורת העורב הוא משל נודע בין האומות אל הגנבה והכליון עד שהורגל בפי המון כי הוא אוכל את ילדיו ואין לו רחמים עם ילדי בטנו לגודל רעבתנותו, ורמזו בזה להורות כי הכיליון מכלה את עצמו וסוף המות הוא החיים, כי כמו שהעורב לגודל תשוקתו להחיות את נפשו ממות את בניו, כן סוף הכליון לכלה את הכליון עצמו ולהשיב המתים אל החיים באופן שהעורב הוא משל המות והתחייה אחר המות. ומפני שיש עורבים לבנים ושחורים נתנו סימן השחורים לכליון ומות והלבנים לתחייה וקימה מן המתים. כאשר שלח נח את העורב לראות האם יבשו המים ולא שב אליו להורות כי המבול מים חבל את עצמו, והכליון כלה את עצמו מכלות עוד. גם התאנה היא סימן התחייה והולדה כאשר היתה התאנה עץ הדעת שנכשל בו אדם הראשון להוליד כדמותו וצלמו ולהבי' מיתה לעולם. והצפרדע הוא סימן ומשל לסוף הקיץ לפי שהוא יודע שינוי עת החורף והולך להסתר לכל ימי הסתיו אשר בעבור זה נקר' צפר—דע יודע מנוקר, וכבר ביאר זה המהרש"ל בליקוטיו, מעתה ברור מאוד תכונת המשל: השמש הולך וסובב לעת צאת השנה בתחילת החורף אל צד הדרום ואז יתחילו ימי הגשמים לבוא בצפון, ולהמית את הצמחים של שנה העברה, ובעלם מיתה זו שוב חוזרת האדמה לאסוף כח וחיל להוציא איביה לשנה הבאה, באופן שהטבע מתה וחוזרת וחיה מחמת ימי הגשמים, ע"כ משלו הקדמונים משל להורות כי השמים הדרומיים ואליליהם מנה הכוכבים מבקשים להביא קרבן נסכים, ישלחו העורב סימן הכיליון והתחיה, והוא מצא תאנה שהוא חזרת תולדת כוחות הטבע ע"י מים בכוסו, ושהה העורב ששים יום כי כן הוא מתקופת תשרי עד ששים יום מצפים לגשמים, תעני' י'.

אז הביא העורב התנין הוא העיגול הסובב את המות והחיים וזה הקרבן עם הנסכי'. ככל החיזיון הזה סיפר גם כן רבה בר בר חנה כי ראה אקרוקתא, צפרדע, עיגול החשבון של התקופות שהוא כאקרא דהגרוניא שם מקום יומא ע"ח. והוא בה שתין בתים ששים ימי תקופה ואקרא הוא מקום

גבוה לראות הכוכבים וממעל עיין ערך הקודם ומלבד זה חלקו הכדור לששה פעמים ששים מעלות=360 כנודע ובנו בניניהם על דרך זה ובא תכלית הוא חשבון כל ימות השנה ובלעה לחלקים קטנים של ששה ששים כי בכלל מאתי׳ מנה, ובא העורב סימן הכליון שמכלה התכן, ויושב על העץ הדקל או תאכה באלכלא דחייא. ואמר רב פפא ב"ש אלו לא היה שם לא האמין כי באמת כל אדם יודע ומרגיש בנפשו זה הענין כי ההפסד הוא סיבת ההויה ושפיר ידע ורואה זאת גם ר׳ פפא ויוכל להאמין טבע גלגל החוזר בעולם. — על דרך זה נראה לדעתי לבאר כל חידות של רבב"ח המוסבות על דרכי הטבע, ואך בזאת נאות להן אם נעורר את האהבה לאמונתנו הקדושה ונדע לפלס כל הסיפורים, הבלים ומשלים מקדם, באופן הנאה לדעה את ד׳ יחיד ומיוחד ותחת אשר האומות עכו"ם עשו מכל כוכבים ומפילותם אלילים פרטים לקבר את האוזן, יבאו חכמי ישראל מן הכלל והמליצו מליצותם וחידותם בשמות הנאותות לטבע לבד כדרכי העולם, ורחקו מאוד משמות אלילים ומדותיהם המגונות, — ואי"ה כל אחד על מקומו יבואר.

ארבע אמות של הלכה:

בגמרא ברכות ח׳ ע"א אמר רב אסי מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה. מאמר זה מביא הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה בזרעים והפליג בשבח ובעומק כוונת המאמר, הוא מאריך לבאר שם כי כל הנבראים יש להם תכלית ומלאכותי׳ בבריאה, כמו הפיל השמנית הדבורה וכל בריה עושה מלאכתה בחכמה לתכלית האדם, אבל יעוד האדם הוא להשכיל בבריאה כולה, ולזכך שכלו בהכרת היצורים ופלאי הבורא הנראים בהו. ולזה עיקר תכונת החכם המשכיל והנבון נעלה ונשגב מאוד כי הוא כולל בשכלו כל העולם ומנהיג את הפרטים לפי משורת דרכי חכמה ומעל, וזה רצונו ית׳ שיתעסק המשכיל בהליכות עולם על כן אין לו להקב"ה בעולמו רק ד׳ אמות של הלכה. — והנה היה הרמב"ם יכול לומר עוד שהדקדוק ארבע אמות מכוון אל ד׳ מדרגות דומם צומח, חי, מדבר. באופן שהאדם המדבר בשכלו הוא כולל כל ארבע מדרגות שלמטה הימנו והוא מטיב ומטהר בשכלו ובמעשיו כללות המדרגות כי הוא פרי לעץ החיים כולו. — אפס לדעתי יש לדקדק למה דוקא מיום שחרב בהמ"ק נתבררו ארבע אמות של הלכה ולא קודם לכן? לבאר זאת בצדק ומשפט אמרתי להעריך לפניך קורא יקר תחילה תכונת מספר הארבע: דע כי מספר הארבע הוא חשוב ומעולה מאוד בטבע וכבר האריכו בזה גדולי פילוסופים מהקדמונים, (פיטאַגאָראַס) החוקר הראשון אשר יצא לחפש מקור נעלה מן הטבע ואשר אמר בעבור זה שהמספר הוא ראשית המקור לכל נברא, יען כי לא ידע להסביר לאוזן אטום אטום ומזובלבל בחומר גם ענין הנעלה מן הטבע, ולכן הניח לו ליוסים על פי המספר, ואמר כי האחד (die Monas) הוא מקור הבריאה, ומן האחד בא השנים הוא

העולם הכרחה והמוחש אשר בו החילוק והפירוד, ומקור כל רע שבעולם אשר אפס לבלא חקדו, עד שבא מספר השלשה הוא יסוד המטיב את החומר להוציא יקר מזולל, ויש במספר זה סימן הזמן עבר הוה ועתיד וחוט המשולש אשר במהרה לא ינתק. ואחר השלשה בא מספר הארבעה יסוד ושורש כל הבריאה שכלית וחומרית יחדיו, כי מספר זה כולל מספר העשרה, ועשרה הוא כולל הבריאה עם כל הספירות שמספרות כבוד האל בנועם הזמירות ספערענמוזיק, יען כי מספר ארבע הוא ממש עולה א' ב' ג' ד' $= 10$. — ובשיטה זו הלכו קלת מחז"ל כי אמרו מדרש רבה פ' נשא, סימן למספר ס' „סוד **חשבונו ששים**" ושאלו חכמי לב הלא סוד בגימטריא שבעים? אבל לדעתי לא אמרו כאן לשון גימטריא רק לשון חשבון, ועלינו לחשוב אם כן מלת סוד על דרך זה ד הוא העיקר כמו שבארתי שכולל עשרה ן הוא בכפל מן ד עולה ם וזה החשבון: $6 \times 4 = 10 = 60$ סוד. הן באמת יליאו חז"ל בזה החשבון מן כלל כל עובדי עכו"ם כי אצל עכו"ם היה מספר הארבע סימן המות והשחתה, יען כי הוא הכפל מן שנים ושני' הוא החילוק והפירוד כמו שאמר כמרק שבלשון יוני μερω mero הוא חלוקה ומלת μορος moros מורה על המות — גם גדולי חכמי יון מאסו בסימן זה לתאר ההשחתה והרוע, אדרבה החוקר הייני עמפעדאָקלעס יאמר כי במספר הארבע (τεσσαρα) יש בו כל הויה והפסד כלול באהבה ושנאה ושני הפכים המחזיקים כל הבריאה בדרך קירוב וריחוק (מַטטרמַקטימָן מונד רעפולזיאָן) כפי הרכבת ד' יסודות. גם החוקר אפלטון יאמר כי יש ארבע ראשי צדקה פיער קאַרדינאַלטוגענדען: א' החכמה וויזהייט (σοφια), ב' הגבורה שטערקע(ανδρι), ג' המשפט דאס רעכט (αδικα) ד' ההסתפקות דיא מעסיגקייט הכוללת הכל (σοφροσινε), דומה קצת למה שאמרו בן זומא פ"א ד': איזה חכם, איזה גבור, איזה עשיר, איזה מכובד, וכן ספ"ג ד' מעלות יראה, חכמה, תורה, קמח, ומאוד דקדקה התורה במספר זה בסוכה ולולב ציצית ותפילין וד' כוסות ד' רשויות לשבת, ארבעה ראשי שנים, ד' אבות נזיקים, ד' מראות נגעים, שבועו' שתים שהן ארבע, יציאות השבת שתים שהן ארבע, ידיעות הטומאה שתים שהן ארבע, ועוד כי"ב ד' אמות ברה"ר, גם מספר האותיות שנברא בהן שמים וארץ הן כ"ב במ"ק ארבע וכן מרה"ם עד שמ"ע כ"ב יום ולעומתן בכלל יש כ"ב ימי' טובים עם יע"ש. מטעם כל זה אין להקב"ה בעולמו רק ד' אמות של הלכה.

גם הרמב"ם במורה ח"א פמ"ע מפליג בשבח מספר הארבעה, ועיין ח"ב פ"ד ז"ל מספר ארבעה הוא נפלא כי ד' כדורים סביב הארץ. ובמורה א' ע' מביא: ר' תנחומא אמר כמה מעלות היו בעולם? ארבע, ועיין חולין ל"א ע"ב עולים שנים ויורדים שנים כי פגעי בהדדי הוו להו ארבעה, לדעתי במכוון בזה כי לדעת חז"ל פועלים שני כוחות מלמעלה מדת הרחמים ומדת הדין וכנגד זה פועלים שני כוחות מלמטה רחמים והדין והתעוררות דלמעלה כהתעוררות דלמטה — כמו שתראה ר' ישמעאל בן אלישע מתפלל תפילתו בהיכל הקודש לפני ולפנים ברכות ז' ע"ג ד' דברים: יהי רצון שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מידותיך, ותנהג עם בניך

ברחמים, ותכנס להם לפנים משורת הדין. — ולכן זכרון כל המלות נרמז בארבע ציצית ובארבע פ' שבתפילין ואמר ר' עקיבא הטעם סנהדרין ד' ע"ב לטוטפת טט בכתפי שתים פת באפריקי שתים, כאומר לדעתי כי כתפי הוא סימן ארץ הגבוה למעלה, ואפריקי סימן המטה באופן שנרמז בד' פרשיות שבתפילין: שמע, והיה אם שמוע, קדש, והיה כי יביאך שתים הבאות מלמעלה הן: שמע = עול מלכות שמים, והיה אם שמוע=עול מצות. וכנגד זה באות מלמטה קדש והיה כי יביאך כפי הכנת ופעולת אדם. ועיין מלות היגיון פ"א המשפטים ד' מינים: א' מוחשים, ב' מושכלות, ג' מפורסמות, ד' מקובלות, ובמורה א' 72 האדם בעל ד' תכונות: דם, מרה שחורה, מרה לבנה, מרה אדומה. וכן יש ד' מחלקות הידועות: החומר והצורה הפועל והתכלית. — בעבור זה אין תימה אם חז"ל גדלו גבולות כאלה לקדש מספר הארבע ואמרו כי השם בן ד' אותיות קדוש וטהור ואמרו כי מטטרון שמו כשם רבו סנהדרין ל"ח ע"ב לדעתי מטטרון מלשון יוני טעטרא   ארבע וזה כלל הבריאה שמה בארבע כשם בן ד' אותיות ועיין ברכות ד' ב' מיכאל באחת כלומר מורה על אחדות מי-כאל, גבריאל בשתים עד אליהו בארבע שהיא שם אלהים מנם אלי—יה ע' ערך זה.— גם החוקר הכולרי קרוג ומגיק ד' 72 מפליג במתכונת מספר ארבעה τετρα ועיין ערך אותות שנים שהראתי כי הוא בטבע תנועת גלגלים בערך המרובע (דאַס קוואַדראַטישע פערהעלטניס) גם ערך ב' וג' מונח בטבע ע"ש, באופן שהטבע כוללת 9 כמו האדם שבילדותו הולך על ד' ובהיותו לאיש על שנים ובזקנותו על ג' = 9 (ע' אות אמת) וכן יש לאדם חמשה חושים עם הזכרון, הדמיון, התפיסה, והשכל=תשעה.

לדעתי תכונת כל מספר מונח בפי' המלה בלשון עברי כי אחד משורש יחד מורה על אחדות—הארמוניא. שנים משורש שן צערמאַלמען, ר"ל, מורה על החילוק. שלש מורה על רפואת השבר ומועיל לסלק סכנת השנים*) על ידי שלום הגוף והנפש, ולכן נראה' כי שורש שלם הוא מלה פריעדע והמלה מורכבת מן של-איש מין פרידענריכטער, מזה המושג בכל הענינים שכל שלשה מעולה אללע גוטע דינגע זינד דריי, וברומי Omne trium perfectum ונקרא המשגיח על שלום הארץ שליש, וביוני tristates, וכל מי שהיה זריז במלאכתו ולפני מלכים יתיצב ניתן לו כלי בת שלש רגלים (דער דרייפוס). וכן היה סימן זה מורה על הכונה וגבורה יחד, והוא בטבע המחשב שכל משכיל ומושכל, עד שלרוב אם ירצה אדם לאמת מה יאמר

*) קדמוני גוים האמינו שמספר הזוגי הוא סכנה והמולדים מקפידים במספר י"ג מפני שישו נמסר בשעת אסיפת י"ג, ואצלנו הכלל כוס של ברכה מצטרף לטובה ולא לרעה ורק מאן דקפיד קפדי בי', פסחים ק"י ובמערבא לא קפדי אזוגית כי באמת המאמין באחדות הבורא ותמים הוא עמו ית', אינו מאמין ומקפיד בכ"ז רק גם מספר י"ג משתמש לברכה כדרך שהמן הפיל פור על י"ג לחודש אדר והקב"ה הצילנו: וידוע שהיונים יראו מאוד אם ראו הולדה שנקראת   מפני שחשבון שם זה עולה 42 שהוא סימן רע עיין פונקע מלה זו: ואצלנו מסרו חכמים לנגד לזה שם של מ"ב—42 לצנועים שלא יראו וילמדו לאחרים כי הבוטח בד' חסד יסובבנו ויבואר עוד.

שלשה פעמים וכן כל תכונת המחשב. לפיכך כינו חז"ל את האחד המיוחד במספר אחד, והלוחות שיש בהם גוף ונפש לשם העולם ולשם ד', כחיבור גוף ושכל שאפשר להפרד כאשר באמת נשברו הלוחות כינו בשנים, והאבות הממציאים רפואה למכה בשם שלשה — אחר זה בא מושג ארבע משורש רבע (ליעגען) להורות על החומר ומַטעריע **אמהות** בזה נשלם כל הבריאה ואח"כ בא חמשה הם המה חמשה חומשי תורה כתולדה מן הארבעה **חמש** ענינו מזון דבר שיש בו **ממש**. ואח"כ **שש**= דיא ווענדונג יחזקאל ל"ט ב' וְשִׁשֵּׁאתִיךָ לששה רוחות העולם. — ואח"כ שבע — העיגול החוזר מלשון **שוב-עת**. ואח"כ **שמנה** דיא זַאַלבונג מלשון שמן, ואח"כ תשע סימן הגאולה **תשועה**. — ואח"כ עשר-עצר שלוש, שנכלל ״ במספר הארבעה כמבואר למעלה והרבה אגדות יש לבאר ע"פ הקדמה זו עיין ע' מספר והכלל **ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום** ב"מ י' א' והאדם עצמו שיעורו י' אמות וכל מקומו לענין עירוב כנודע ולענין מקוה.

הערה א'. אחר מה שהקדמנו למעל' נקל לנו לבוא אל שורש תכונת הארבע אמות של הלכה במדות, כי לדעתי כוון רב אשי לומר שיש לחכמת אדם בכלל ארבע אמהות, וזה ארבע אמות מלשון אם, כי אם נשתכל היטב נמצא כי ארבע הנהגות ישנן בכלל (א) הנהגת האדם את עצמו, (ב) ״ הנהגת ביתו, (ג) הנהגת מדינתו, (ד) הנהגת ממלכתו. ולעומת אלו יש ארבע אמות לכל איש ישראל: (א) אם הטבע המלמדת לאדם דעת טבע מן האדם מיום ברא אלהים אדם הראשון, וזאת האם ״ נקראת בתורת חכמים ארמי כמו שאמרו אדם הראשון בלשון ארמי סיפר, וגם שורש ״ יחוס ישראל הוא א ר ם כי ארמי אובד אבי מזרע שם בן נח. (ב) אם התורה מסיני. (ג) אם המדינה של ארץ ישראל. (ד') אם מדינת בבל, כי ע"פ ד' אמות אלו ״ למדו כל ישראל חוק ״ ומשפט, וזה מכוון במה שאמר ״ רב אשי שמיום שחרב בה"מ אין לו להקב"ה בעולמו רק ארבע אמות של הלכה, כי מעתה גם בבל היתה לאם, שלשם הלכו ישראל בגולה ולמדו תורה ברבים עיין פסחים פ"ז ב' שסגר הקב"ה לישראל ״ לבבל לבית אמם.— גם יש ארבע מיני מדרגות לתורה: (א) דבר המפורש בתורה, (ב) דבר הבא מן המדרש ואינו מפורש עיין גיטין מ"ב ב' ותוספתא שבועות פ"א, (ג) דבר שתקנו חכמים, (ד) מנהג, וכן יש ארבע מיני משנה (א) משנה תורה (ב) משנת השמנאים (ג) משנת ר' עקיבא (ד) משנת רבי יהודה הנשיא, עיין ע' משנה וע' אוצר בלוס זולת זה גם במחשב וחקירת התורה נרא' לנו טיב ארבע מיני חקירה כי יש ארבע מיני ספקות (א) ספק סכנה לקולא (ב) ספק איסור לחומרא (ג) ספק ממונא לקולא (ד) ספק טומאה ברשות היחיד ובדבר שיש בו דעת לשאול לחומרא, וברה"ר או אין בו דעת לשאול לקולא, ועיין תוספת' טהרות פ"ג. ארבע ספקות אמרו חכמים בתינוק. ויש ארבע מיני בירור לברר כל ספק (א) עדים (ב) רוב (ג) חזקה (ד) ספק ספקא —. וכן ארבע מיני הקשים (א) היקש ישר (ב) היקש החילוף (ג) היקש הקיפוש (ד) היקש הדמיון, דער קאטעגאָריטע, דער קאָנטראדיקטאָריטע — שלוש, דיא אינדיקטיאָן אונד דיא אנאַלאָגיע, הן בטבע הידיע' והשתלשלותה מן הקטן אל הגדול לה שם בארבעה: (א) מתחילה תופש המבין את הפרטים וזה נקרא חכמה אויפפאססענדעס וויססען משורש חכה כאלו המדע בחכה הועלה ואיך אוכל יטעם מטעם חכמים וזקנים. (ב) מן תפיסת הפרטים הולך השכל ומבין במה שתפס טיב כל הפרטים בצד השוה ובצד הבלתי שוה שבהם וזה נקרא בינה בעאָבאכטענדעס וויססען. (ג) אחר שכבר הבין בפרטים וטבעיהם, עוסק השכל לסדר כללים כללים מכל מה שהשיג השכל וזה נקרא דעה קאָמפּילירענדעס וויססען לעשות סוגים וכללים לכל מין ומין. (ד) אחר זה הולך ומתפשט השכל לערך רוב ידיעת הפרטי' והכללים ומפרש כל פרט ופרט בדקדוק כפי מה שהבין בכל הציורים, ויודע ליחד את כל ענין בטבעו, וזה נקרא השכלה ערקלערענדעס וויססען, באופן שהשכל מתחיל להכיר בפרטים ומן הפרטים עושה כללים ומן הכלל הוא חוזר אל הפרט בעיון וסברה: ד"מ התינוק מכיר

בעץ עושה פרי ואח"כ הוא מכיר ומבין בהרבה עלים עושי פרי, ומבחין בטבע כל עץ, עד שהוא סודר כל מין ומין ועושה סוג גדול ופרטים קטנים כסעיפים לכלל וכן בשאר כל הדברים וזה מבואר בפשיטו' שכל עסק השתלשלות המדע והשכלה בד' מיני מדרגות אלו שהבאנו למעל', מהיקש הישר עד ההשכלה מונח בכל פרט ופרט וכל מושג ומושג, ואם תאמר ד"מ: האדם היא בעל השכלה הנה במושג אדם כבר גלית דעתך ואמרת שיש מושג אחד נקרא אדם והיא היקש ישר קאטעגאריטעס אורטהייל; אפס מפני שאפשר לשפוט שפוט כמשפט הזה ממילא מונח בהיקש זה אפשרות היקש התנאי מדובק דאס היפאָטעטישע אורטהייל, כלומר אם יש אדם אז הוא בעל השכלה, ואחר זה מבין השכל היקש התנאי הנבדל דאס דיסיונקטיפע אורטהייל כזה: יתכן שיהיה האדם במציאות ויתכן הפוכו ואם ישנו במציאות אז הוא בעל השכלה, באופן שהשכל המקיש בהשכלה ומשיג דרכי ההיקש בכלל, הוא הולך וגדל מן הפרט המוחש פאָן דער איינצעלנען עמפפינדונג אל המין המוחש נור בעזאָנדערן עמפפינדונג, ומן המין המוחש אל הכלל נור פארשטעללונג דער גאטטונג, ומן הכלל אל המושג השכלי דעם בעגריף אים פערשטאנד העוסק בהשכלת הסוג הכולל הכל ופורט כל דבר בטעם וסברא בהיקש ישר ותנאי מדובק ונבדל והשכלה בתורה, עד שנצדק תאמר השכל הוא הדורך על במתי המדע בד' מעלות אלו ואין לו להקב"ה בעולמו רק ד' אמות של הלכה הן משפט זה עצמו האדם הוא בעל השכלה מורה לך על ארבעה אפניו כי רוח ארבע החיות באופנים לכל אשר ישבו ללכת המושגים המופשטים בשכלך, כי במשפט ישר זה חברת ד' חיבורים, א' הנושא אדם אל הנשוא השכלה, ב' הנשוא השכלה אל הנושא, ג' יחוס הנושא בעצמו בלא נשואו, ד' יחוס הנשוא בעצמו בלא נושא. רק אל זה תביט לחלק בין דרך ההיתר לדרך הקיצור (לוויטען דער אנאליזיס אונד דער זינטהעזיס), כי בדרך ההיתר, הנשוא הוא מתנאי הנושא בטבע, כדרך שהשמימות הוא מטבע המים; ובדרך הקיצור הנשוא הוא בלתי מותנה בטבע, ד"מ מראה הלובן באדם וכדומה.—

הן אלו קצות דרכי היגיון אשר נכללו במדות שדרש הלל לפני בני בתרה כי ז' מדות דרש הלל תוספתא סנהדרין פ"ז שהתורה נדרשת בהן: א' קל וחומר, ב' גזרה שוה, ג' בנין אב משני כתובים, ה' פרט וכלל, ו' כיוצא בו, ז' דבר הלמד מעניינו, לדעתי ארבע מדות ראשונות מקבילות זו לזו, כי קל וחומר הוא התפיסה מן הקל אל החמור מן הפרט אל הכלל, (a minore ad majorem) בדרך ההתרה אנאליטיש, קל להשיג בטבע. ומקבלת למדה זו, המדה הד' בנין אב מכתוב אחד ללמוד טיב כל דבר בפני עצמו ולדון מזה על מה שהוא שוה לו מכל צד. אבל הגזרה שוה היא דרך הקיצור בשני מושגים נפרדים, על ידי מושג אמצעי המתאחס יחד (אנאַלאגיע), ומקבילה לה המדה הרביעית: בנין אב משני כתובים כלומר דרך הקיצור (זינטהעזיס) משני דברים שאינם מוכרחים בטבע, רק על ידי קיצור הכרת השכל המקרב הרחוקים על ידי מושג אמצעי, כאשר יבואר בכל מדה ומדה בפ"ע בבירור. ושלש מדות האחרונות המה כדמות פירוש לד' ראשונות כי מדת פרט וכלל הוא דרך סדר השכלה מן הפרט אל הכלל ומן הכלל שוב לפרט כאמור למעלה. וכיוצא בו היא היקש הקיבוץ, אינדוקטיאָן. ודבר הלמד מעניינו מורה על היקש החילוף שלא יהיה דבר סותר את עצמו, דער גרונדזאטץ דעס ווידערשפרוכעס), באופן שאין לו להקב"ה רק ד' אמות של הלכה בשכל וסברה, א' היקש הישר בקל וחומר ובנין אב, ב' היקש הדמיון הגזרה שוה ובנין אב משני כתובים נפרדים וממילא נודע ג' היקש התנאי בחידוש הפרטים וכללים, וד' היקש החילוף בדברים הסותרים הדמיון. גם המושגים המצטרפים בהליכות דרכי תורה המה ארבעה א' אסור ומותר, ב' כשר ופסול (בעניני מצות עשה) ג' טהור וטמא, ד' חייב וזכאי, וכל אשר מצטרפי' במעלות הקדושה והפרש בין קודש לחול הוא דבר הבא מכח ד' אלו שחשבנו. — גם ידוע כי לשיטת גאלינוס עיקרי התמונות של המשפטים המוכשרים להוציא תולדות המה ארבעה, ובחיבוריהם המשונים י"ד, והבלתי מוכשרים להוציא תולדות המה תשעים וארבעה, עיין מלות הגיון פ' ו' ז' יען כי השקר גדול בכמות מן האמת; אפס יתרון האמת מן השקר כיתרון אור מן החושך כי כמו שאור קטן בכמות מאיר למקו' גדול ורחב ידים, כן התמונות האמיתיות מבטלים הרוב שקר בכמותו. — לעומת כל אלה נתקנו ד' אמות של הלכה: א' מקרא, ב' משנה, ג' גמרא ד' אגדה (עיין להלן). מקרא הוא החכמה, משנה=הבינה, גמרא=הדעה. אגדה=השכלה וביאור. והנה הבאתי למעלה ד' מיני בירורים לברר האמת א' עדות ב' רוב ג' חזקה ד' ספק ספקא. וראוי שאראנו לך פרפרת קטנה בדרכי עיון תורה שבע"פ: התוס' ב"ק כ"ז ב' שאלו

למה אנו הולכים אחר הרוב בדיינים בדיני נפשות (וכן בד"מ) ובממון אין הולכין אחר הרוב, והלא ק"ו הוא עיין סנהדרין ג' ב' ותוס' שם ד"ה דיני ועיין תומים ח"מ סי' כ"ה ומרדכי פ"ק דחולין שהקשו הראשונים דלא שייך בדיינים רוב כי המיעוט קבוע? ועוד למה אין אומרי' גם בדייני ד"מ אין הולכים בממון אחר הרוב? והרבה פלפלו בזה האחרונים, אפס לדעתי הוא דבר פשוט כי הטעם שאמרה תורה לילך בתר רוב דיינים הוא הגם שאפשר שהדין והאמת עם היחיד והמיעוט, (כאשר אמרו עירובין י"ג ב' על ר' מאיר שלא קבעו הלכה כמותו מפני שאין רוב יכולים לעמוד על דעתו) בכל זאת ראוי לדון כדעת הרוב כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל דומיא למה שאמרו בדין זקן ממרא גם כי מחלו הב"ד אינו מחול כדי שלא ירבו מחלוקת, ורוב חכמים יכריעו לעשות כשכל המעשה נאך דער פראקטישען פערנונפט, ולא כשכל העיון של יחיד ניכט נאך דער טהעאָרעטישען פערנונפט דעס איינצעלנען, ע' ערך אומר דבר בשם אומרו שהוכחתי שדברי היחיד קיימים לדור אחרון ולא נתבטלו אם יעמוד אחרון ויצטרף למנין. — ואם כן ממילא לא שייך בדיינים דין קבוע, כי בדין הנהגת הרבים במדינה ע"פ דת ודין בהכרח טובת הכלל הוא שהרבים ינהיגו הכלל ולא היחיד, כי הרבים מכירים ויודעים יותר טיב סדר הנהגת הכלל, עד שלפעמים מן ההכרח להנהיג נגד האמת לתכלית האמת עיין אות אמת בשם החינוך: ולכן הכלל שאין הולכין בממון אחר רוב, רק בבעלי דינים הבאים לשאול ולא שייך בדיינים השופטים ומנהיגים, רק בכל פרט ופרט לפסוק הדין ולבררו עד מקום שיד החקירה מגעת בעבור זה הקילו בספק ממון ובספק טומאה ברשות הרבים מפני שאי אפשר באופן אחר להנהגת הכלל עיין ערך איסור וממון ולהלן ע' ארבעה עשר.

ארבע אמות של הלכה ב׳.

(א) הלכה למשה מסיני (ב) הלכות מדינה (ג) הלכה ואין מורין כן (ד) הלכה ומורין כן = הלכה למעשה (עיין בבא בתרא ק"ל ב').

א ביניכו אלו ראינו חכמים מחוכמים חוקרים בחקירה ודרישה רבה על ענין הלכה למשה מסיני הנאמר בגמרא אם זה מומש כי משה אמר בע"פ הלכה זו או רק דרך סימן להלכה ישנה, ודעת המון חכמים כי לשון זה לאו דוקא וראייתם ממה שמבואר במשנה ג' פ"ד דידים שנמנו וגמרו עמון ומואב מעשרים מעשר עני בשביעית, ואמר ר' אליעזר לר' יוסי בן דורמסקית אל תחושו למנינכם כך קבלתי מר' יוחנן בן זכאי ורבו מרבו הלכה למשה מסיני שעמון ומואב מעשרים מעשר עני בשביעית, כדי שהעניים יהיו להם על מה שיסמוכו בשנת השמיטה ושביתת קרקע של א"י. וכתבו שם המפרשים ר"ש ורא"ש שבהכרח לשון זה הל"מ דוקא שהרי עמון ומואב מן התורה לא נתחייבו כלל במעשרות. — על זה סמך הרב המפורסם החכם הגדול מוהר"ז בספרו דרכי המשנה. לנגדו ילאו המון מקנאים קנאת ד' צבאות ובראשם הרב המפורסם החכם הגדול מהורר שמשון רפאל הירש במ"ע ישורון והשמיעו בחוצות קולם קול גדול ולא יסף, כי יש כפירה ומינות בסברה זו וח"ו לומר כן! והנה אלו הביאו ראיה נאמנה ממה שכתבו האחרונים אחר התלמוד כמו הרמב"ם ורמב"ן ודומיהם שהלכה למ"מ היא ממש. אחר זה באו מכתבים מהגאון רש"ל ושאר חכמים חקרו קצת בענין זה להליץ בעד הרב מוהר"ז נ"י וכל זה בשנת תרכ"א. אפס לא מצאו שום הוכחה וחקירה נאמנה לא בדברי החולקים ולא בדברי המתגלגלים על עומק הדבר הגדול הזה כילד הוא

מצד הגזרה, לפיכך אמרתי אלכה לי אל הר המור אל המקור הנאמן ויש הקדמוני' אשר ממנו שאבו ראשונים, ונדעה ונחפשה לדעת מה בפי התלמודי' מקבלי תורה שבע"פ; ואם גם העלימו קדמונינו ז"ל לרוב פשטות דעתם בכל זאת נראה ונבין בין החרכים זהרי שמש וקרני אור המאיר ובא לכל העולם. רק לזה ישלח כל קורא כי לא אשא פנים לכל איש ורק לשמים כוונתי ולא ירצו חז"ל בחנופה והבל החן, שלא כדין ודת של תורה אמיתית, כי ישרים דרכי ד' צדיקים ילכו בם ועלינו להפך בזכות קדמונינו ז"ל ולהרחיק מעליהם עלילות רשע כאלו חלילה לשונם דברו בלא סדר ובלא כוונה מיוחדת בכל עניני קדש, נהפוך הוא כל דבריהם בהשכל ודעת ולא במקרה, עיין בע' הלכה יבואר יותר.

אלו הם השאלות אשר כל משכיל על דבר צריך לשאול אם ירצה לבוא על חקר אבות העולם: (א) למה חלקו חז"ל בין דין לדין לקרוא דין אחד שלא נכתב מפורש בתורה בשם דבר תורה או דאוריתא, ודין אחר שגם כן לא נכתב בתורה קראו הלכה למשה מסיני? (ב) למה אמרו נדה מ"ה א':*) כשם שכל התורה כולה הלכה למשה מסיני כך פתותה מבת ג' שנים כשרה לכהונה הלמ"מ, מה בקשו בזה שכל התורה כולה הלכה למ"מ והרי לדברי רמב"ם בהקדמת זרעים, המובן בהלמ"מ הלכה שאינה מפורשת בתורה, ואיך אם כן שייך לומר על התורה מפורשת הלמ"מ? (ג) מהיכן ידעו חז"ל בבירור מה שהוא הלכה למ"מ והלא רוב התורה שבע"פ נשכח בימי אבלו של משה והחזירם עתניאל בן קנז בפלפולו (עיין ע' אנטיגנוס) ואם כן כבר יש לספק זה מקום עיון רב אם הלכה למ"מ היא ממש מפי משה או מפי עתניאל? (ד) מדוע קראו לפעמים דין אחד כמו כל מיני שיעורין בשם הלכה למ"מ עירובין ד' ב' וש"נ וענין זה עצמו קראוהו בברכות מ"א ב' מדרבנן? (ה) בסוטה ט"ז אמרו בשם ר' ישמעאל בג' דברים הלכה עוקבת את המקרא: התורה אמרה כיסוי דם בעפר והלכה בכל דבר, התורה אמרה גילוח מצורע בתער, והלכה בכל דבר, התורה אמרה גירושין יהיו בספר כריתות והלכה בכל דבר, ומבואר שם כי לשון עוקבת פירושו שעוקרת ומקלת יותר מן התורה, כי התורה דקדקה על דבר ידוע ופרטי וההלכה הקילה בכל דבר, וקשה למה זה דוקא אותם ג' דברים והלא יש הרבה

*) לפנינו המעשה כך היה אשה אחת באת לפני ר' עקיבא ואמרה שזנתה פתותה מג' שנים, אז שאל ר"ע האם היתה נהנית מביאה זו? והשיבה כן דרכו של תינוק אם מושיטין לו דבש בתחילה הוא ממאן ואח"כ הוא מוצץ. — ועל זה אמר ר"ע שאסורה, והיו התלמידים תמהי' ואמרו: כשם שכל התורה כולה הלכה למ"מ כן פתותה משלש שנים כשרה לכהונה הלכה למ"מ! ועל זה אמרו שר"ע לא אמר תחילה שאסורה רק לחדד התלמידים, והנה החכם יש"ר בספר בחינת הקבלה הבין שר"ע אומר לחדד התלמידים שדין זה הוא הלמ"מ והוציא מזה שרק לחידוד בעלמא אמרו לשון הלכה למ"מ וזה טעות, כי לא ר"ע אמר לשון הלמ"מ רק התלמידים ור' עקיבא הודה, והכוונה ברורה שכמו שאין לחלוק על כל התורה כולה מפני שהוא הלמ"מ כן אין לחלק בדין פתותה מג' שנים בסברות מדעתו רק כפי המקובל. —

כ״ב ד״מ כל השיעורין שהתורה לא נתנה שום שיעור לאיסורין ואפילו כל שהוא אסור ורק מעעם הלכה ניתנה מדת השיעור להקל, וכן גבי סוכה מן התורה צריכים אנו ד׳ דפנות והלכתא לגרועי אתא סוכה ו׳ ב׳ וכן עין תחת עין מן התורה ממש והלכה הקילה על ממון? (ו) למה אמרו לפעמים לשון הלכתא גמירי לה בקועה ואלי נזק צרורות ולא אמרו סתם הלכה למ״מ ומה זה גמירי לה? (ז) מה זה שהתלמוד ירושלמי מוסיף על הלכה למ״מ מה שאין בבבלי ד״מ מגילת אסתר הלכה למ״מ מגילה פ״א הא כריכת מטלית בתפילין ושאר עניים ובתפילין השוים ברמב״ם פ״ג מה׳ תפילין קרואים בירושלמי הלמ״מ ע״ם? (ח) מאין יצא לו לרמב״ם בהקדמה לזרעים ובמ״מ שהלכה למ״מ אין לו שום רמז במקרא והרי הרבה פעמים מליכו הלכתא כיכהו ואסמכוהו רבנן על הקרא עיין נידה ע״ב. ועוד מאין יצא לו לרמב״ם שם שבהלכה למ״מ אין מחלוקת והרי הס״ק מלא על כל גדותיו עם מחלוקת בנידון הדינים שהם לשיטה אחת הלמ״מ ולשיטה אחרת מדרבנן או מותר לגמרי, עיין חות יאיר סי׳ קנ״ב שהרבה לספור מספר רב ועצום? ועוד חולק הרב הגדול בעל חות יאיר על הרמב״ם במה שאומר הרמב״ם שכל ששה סדרי משנה הם הלכה למ״מ והא״י אומר מאחר ששסה סדרי משנה לרוב במחלוקת שנוים איך אפשר שהם מסיני? והנה לא יחלוק על מה שמבואר בירושלמי חגיג׳ ספ״א **אם באת הלכה לידך ואין אתה יודע מה טיבה אל תפליגנה לדבר אחר שהרי כמה הלכות נאמרו למשה ומשוקעות הן במשנה,** *) — אם כן מבואר שיש כמה הלכות למשה משוקעות במשנה ולא יסתפק בזה שום חכם? אכן לזה יש לומר שגם החות יאיר מודה שיש כמה הלכות למשה מעורבות במשנה; אבל הרוב או על כל פנים סגנון הלשון של הדינים במשנה נולדו אחר כך, אבל שאלות ראשונות צריכות עיון? (ט) במשנה חגיגה י׳ השיבי היתר נדרים פורחי׳ באויר ואין להם על מה שיסמוכו וכן אמרו שם על שבת ומלאכת מחשבת לא כתיב ולמה לא אמרו שסברות ודינים כאלה שיש להם מקרא מועט או חסרי מקרא כל עיקר הנה הלכות למשה מסיני? (י) קשה מה שאומר הירושלמי ב״מ פ״ז מנהג עוקר הלכה מה זה מנהג שפירושו פיהרונג יותר מהלכה שפירושו ג״כ פיהרונג?

---

*) במ״ע ישורון לשנת תרכ״א חודש שבט נד 250 מבאר דברי ירושלמי אלה ע״פ הדין של סנהדרין ע״ח. ההורג את הטרפה פטור שהוא משוקע במשנה י׳ פ״א דמכות: אלו הייגו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם ואין להפליג דין זה לדבר אחר ולדון שגם ההורג את הגוסס פטור. — אכן אין הדמיון עולה יפה כי א׳ אין דין זה הלמ״מ אלא במושכל הפשוט כמו בטרפות בהמה שהמסוכנת מותרת לפי שאבריה שלמים בלי חסרון וחסרון אבר טרפה. ב׳ כבר באַרתי למעלה ע׳ אסמכתא ד׳ 290 שהפירוש של דברי ירושלמי הוא ליישב השאלה של מר עוקבא מן הכתוב אך מעיין ובור שאין להפליג פסוק זה לדבר אחר וזה מוכרח, כי אל״כ הרי ר׳ זעירא שאומר כן הוא אומר בסוף העמוד שם שאין למדין מן הלכה ולמה לו להכפיל? ושורש כל ענין זה הוא כי התורה לא נתנה רק לחכמים הבקיאים בטעמי תורה ולא כל אדם ידמה מלאה למלאה ב״ב ק״ל ב׳.

ב למצוא על כל אלה ביאור נכון ואמיתי מן ההכרח להקדים תחילה מה שמבואר אבות דר"נ כ"ח: כל מי שיש בידו מדרש ולא הלכות לא טעם טעם חכמה הלכות ולא מדרש לא טעם טעם **יראת חטא**, אי נמי מי שיש בידו מדרש ולא הלכות הרי הוא גבור ולא מזויין, הלכות ולא מדרש, מזויין ולא גבור; אבל מי שיש בידו מדרש והלכות הוא בעל יראה ובעל חכמה גיבור ומזויין, אם כן יחסו את המדרש ליראת ד׳ ואת ההלכות לחכמה ולמה זה? בהכרח צריכים אנו להודות כי **בהלכה** יש טעם בשכל אדם אבל המדרש עוסק למצוא סמך במקרא מחמת יראה וכבוד התורה ולבל ייחס חידוש לשכלו רק לתורה. דע שלשון **הלך** בעברי יש לה ארבע הוראו׳ (א) הליכה געהען, (ב) פֿאָרטשריטט כמו **הולך ואור** עד נכון היום (משלי) הולך וגדל הולך ומוסיף, (ג) הוצאת דבר מדבר אחר כמו אחדלה מה מני יהלוך פֿאָלגערונג איוב ט"ז, ד׳ הוספת דבר מה ליד אחר כמו היליכי שמות ב׳ ע׳. וכן הוא בלשון הגמרא (א) הלכות מדינה פֿיהרונג, גאנג, וואנדעל, כמו הלכתא דגמלי הלכות דרך ארץ. (ב) הוראת הלך ב׳ וג׳ רגיל מאוד: למאי הלכתא כמו למאי נפקא מינה (וואס ווירד הירויס געפֿאָלגערט) וועלכען פֿאָרטשריט — ועל דרך זה אל יפטר אדם מחברו אלא מתוך דבר **הלכה** ברכות ל"א עירובין ס"ד*) בתוספתא דבר חכמה ת׳ הלכה, כלומר פֿאָרטשריטט אין דער וויססענשאַפֿט. ד׳ היילך היער מויזט עס ומזה ל׳ הלכ׳ קבועה או הלכה למעשה גמר דין ופסק. — לפי זה אין ספק שלשון הלכה למשה מסיני נוכל לפרש דיא פֿאָלגערונג אויס דען וואָרטען משה׳ס, ויען שיש הלכות הרבה שנלמדו מסברות אחרות לפיכך כיונו את המושכל השני שיצא מפי הדיבור של משה בעצמו בשם הלכה למ"מ. והנה לא יסתפק שום חוקר אמיתי שבהכרח כאשר הואיל משה לבאר את התורה ביאר כל מצוה ומצוה בכללותיה ופרטותיה כי לולי זאת אי אפשר להבין איך לנהוג בשמירת התורה, כי אין שום מצוה שלא נראה כספר החתום ובהכרח הראה משה איך יעשו התפילין ואיך הסוכה והלולב, ואיך יתנהגו במצות ושיעור האיסורים, ושיעורי אהבת רעים, ועומק הדין בריב ומשפט, וסדר החשבון בזמנים וכל הדברים הצריכים ביאור. וראיה ברורה לזה ממה שאמרו סנהדרין פ"ז כי יפלא ממך דבר (בזקן ממרא) **דבר זה הלכה** ופי׳ רש"י הלכה למ"מ כלומר דבר שאינו מפורש בתורה רק צריך החוקר להבין הדבר מכח ד"א נקרא בדין הלכה פֿאָלגערונג וככלל במלת דבר.

ג הנה הקב"ה אמר למשה שמות י"ח. **והזהרת אתהם את החוקים ואת התורות** כי באמת תורה צריכה ביאור, ומאותה שעה שביאר משה את התורה בכלל ופרט הייני להורות המושגים הפנימים של כל מצוה דרך

---

*) בעירובין שם מבואר הדבר הלכה היא כי ציניתא דבבל עומדים מימות אדם הראשון לפי שרק ארץ שנגזר עליה אדם ליישוב נתישבה וזה דבר אגדה ולא דבר הלכה? אפס אם נאמר כי הלכה הוא דבר חכמה כגרסת תוספתא אם כן הכוונה שם שדוקא הענים קיימים במקו׳ אחד מימות אדם אבל האדם הוא מהלך פֿאָרטשרייטענד וזה דבר הלכה.

כלל ד"מ שמצות ציצית רומזת על זכרון דברי השם וקישור התחתונים עם העליונים, ומצות סוכה מורה על השגחה, ומצות לולב על השמחה בד' ומצות תפילין על קישור פעולות הבורא ית' בעולם בשכר ועונש בעתיד, כלאים על הרחקה מן עבודה זרה והשמירה מכליון המינים, שבת על חידוש העולם, יום הכפורים על הכפרה והוידוי, בכל אלה אמר כלל המושג תחלה ולפי עומק השכל פרט ביחוד את ענפי המצוה לפי סדר השרשים. מאותה שעה דבר שלח ד' ביעקב ונפל בישראל, כי בכלל המון יעקב וישראל נשארה המסורת וכל אחד זכר מקצת ואפס קצהו ראו וכולו לא ראו, כל הרוב נשכח עד שהאחרונים למשה מיד התחילו לחלוק: זה אומר כן פירש לנו משה וזה אומר כה פירש משה והיה זה מיד בימי אבלו של משה, כדרך כל התלמידים אפילו בזה"ז חולקים במה ששמעו מפי רבם, וכדרך שמצינו הרבה בגמ' רבי חייא נשבע כך אמר רבי ובר קפרא נשבע יבמות ל"ב כך אמר רבי. וכן רב כהנא נשבע כך אמר רב רבו, ורב אמי נשבע כך אמר רב (שבועות כ"ו) באופן שמיד בימי אבלו של משה הוצרכו הטובים להתאסף יחד ולאחוז בדבר ברור, והגידו הצדיקים דעתם וקבלתם וכאשר הכריע הרוב כן עשו. וכן נשאר הדבר מושרש באומה מאז במנהג והלכה לנהוג כגדולים שבדור, ואף כי הרוב בני אדם קלים היו, רודפי תענוג ועבודה זרה והשלכת עול מלכות שמים — בכל זאת המיעוט הטוב נשאר בחזקתו. באופן שיסוד ושורש תורה שבע"פ הוא ההשתדלות לפרש הכתובים ולנהוג במצות על דרך שפירש משה, וזה אי אפשר מבלתי נשמע לקול ראשוני' כמה שאמר הכתוב שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך. כי יסוד של תורה שבכתב ובע"פ הוא שתי מלות **נעשה ונשמע** כלומר המעשה הנהוג באומה והמונה, והשמיעה מפי חכמים וזקנים. המעשה הוא החומר, והשמיעה היא הבינה בחכמה ושכל, ובכל מקום שהלכה רופפת הלוך אחר המנהג כלומר במקום שהשכל בהליכת חכמת התורה מסופק נמשכו חכמים אחר מנהג העם בחומר. וזה הוא הטעם שהמנהג מבטל הלכה, כי המנהג הוא מעשה האומה והלכה היא שכל חכמים, לכן במקום שנשרש המעשה במנהג לא יכלו חכמים בהלכה לבטל, ע"ד שאמרו אם יבוא אליהו ויאמר אין חולצין בסנדל אין שומעין לו שכבר נהגו העם יבמות ק"ב. ומצינו ר' חנינא הנהיג דבר שלא כהלכה ירושלמי מגילה פ"א ה"ה **לא אמר אלא הנהיג אבל להלכה** (בחכמה) **לא**. מיושב בזה השאלה " כי ההפרש בין מנהג להלכה הוא כי המנהג הוא מלך שורש המעשה בהמון והלכה בחכמים עיין תענית כ"ו ב' ועירובין ס"ב ב': ובפרט ר' חנינא דרכו בקודש לומר „כל הדברים מנהג" ירושלמי ר"פ מקום שנהגו וש"מ. מצורף לזה יש כלל אחר והוא כי שיטת היהודים מאז שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כבר היה בעולם, כי כל ההוה עתה גלגל הוא החוזר בעולם, וכל הדעות והרעיונות חוזרים ושבים לגוף הנולד, באופן שכמו שאמר פלאַטאָן שהמחשב בכלל הוא רק הזכרה באין חידוש עס עקסיסטירט בלאָס רעפּראָדוקטיאָנסקראַפט, אלזאָ מיזט נור ער-

איננערונג, ויש לך דבר שיאמרו לך ראה זה דבר חדש הוא כבר היה לעולמים. דבר זה מושרש בעם הנבחר מאז כאשר אמרו שהראה הקב"ה למשה מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, וכל חכם מישראל מקבל תורתו מסיני, מדרש פ' תשא, כי כל הנולד בשורש אומה זו רעיוניו ומחשבותיו תלויות במה שכבר נאמר ונשנה בסיני, עד שקראו לתלמיד חכם גדול המדקדק בשמועותיו לכוונן אל מקור ראשון בשם סיני כאשר אמר ר' אלעזר על ר' יוחנן למחר סיני נחית ירושלמי מגילה פ"א ועל ר' ינאי אין ישיבה לפני סיני ירושלמי ביכורים פ"ג, ועל ר' נחמן שדרש את הכתובים כסיני קידושין כ' ב', ועל ר' יוסף שהוא סיני סוף ברכות והוריות. והנה אין ספק שהרבה דברים לערך יגיעתם לכוין אל שורש האמת כן הצליחו ועשו פרי להסכים אל מה שאמר משה, והרבה ענינים נשארו חזקים וקיימים ממשה ממש, וכאשר אמרנו בשם הירושלמי כמה הלכות שנאמרו למשה משוקעות במשנה ומספק הדין להחמיר.*) — ועל הסכמת חכמי תורה אחרונים אמרו לפעמים שכחום וחזרו ויסדום. — עתה בא ואראך יש באמת כמה הלכות שנאמרו ממשה ממש ואין בהן מחלוקת ואי אפשר כלל בהן מחלוקת, לפי שההלכה נוכחת היא, ויוצאת מבוררת מפירוש המקרא באין חולק, באופן שבדין נוכל לומר הלכה למשה מסיני היא עס איזט דיעס איינע אונמיטטעלבאַרע פֿאָלגערונג אויס דעם וואָרטע משה'ס פֿאָן סיני. ואערוך לפניך ראיות ברורות שאין בהן שום תפונה.

א סוף עדיות אמר ר' יהושע ב"ח משום ר' יוחנן ב"ז הלכה למ"מ שאין אליהו בא לא לטמא ולא לטהר לא לרחק ולא לקרב, וכתב שם הרמב"ם בפי' המשנה לא נשמע ממשה זה הלשון, אלא מה שאמר משה בענין ביאת המשיח לעתיד „אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך" והגיד להם ג"כ מפי הגבורה בהקדמותיו וסברותיו שיבא זה האיש (והוא אליהו) ליישר העולם מן החומסים. — ויותר מבואר הדבר בתוספתא עדיות שם רבי חנינא בן פדו אומר הרי הוא אומר ויצאו בן אשה ישראלית והלא דברים קל וחומר מה משה רבינו לא רצה לגלות את הממזרים עד שנתגלו ונעלמם אליהו תלמידו של משה לא כ"ש. — מבואר מזה שקראו הלכה למשה מסיני דבר מושכל ומידותי שנלמד מדברי משה או ממעשיו ומנהגיו, איינע אונמיטטעלבאַרע פֿאָלגערונג אויס דעם בענעהמען, אָדער אויס דען וואָרטען משה'ס. **)

*) יש פלפול אם ספק הלמ"מ הוא לחומרא ועיין טור י"ד סי' רנ"א וט"ז שם, ולדעתי יש לעורר ביצה ל"ח א' וברש"י שם דבדאורייתא אין ברירה (משום דספק דאורייתא לחומרא לדעת מהרש"ל ויבואר ע' ברירה אי"ה) ולכן המת בבית ולא פתחים הרבה דהוי הלכה למ"מ אמרינן לחומרא אין ברירה שמ"מ דספק הלמ"מ לחומרא. — ועיין פסחים ס"ו ב' שקראו למשה חכם ולאלישע נביא וזה ע"פ שיטתם כי חכם עדיף מנביא יען כי החכמה הוא סימן בליאות מן השמים ירושלמי ברכות וסנהדרין (עיין ע' חכמה) וא"כ בכלל הלכה למ"מ הוא שורש החקירה בחכמת התורה למשה — ובילקוט א' קט"ו מִטַּל הַשָּׁמַיִם זה מקרא משמני ארץ זה משנה ורוב דגן זה תלמוד ותירוש זה אגדה כלומר המקרא המפורש הוא ענין אלהי מן השמים אבל המשנה הוא שכל חקירת חכמי ארץ. —

**) על דרך זה אמר רב בסנהדרין פ"ב א' פנחס ראה מעשה (זמרי) ונזכר הלכה כי אמר אל

ב יבמות ע"א הלכה מבית דינו של שמואל הרמתי: עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית דבר זה נלמד ממה שעשה שמואל בעצמו את דוד למלך תחת שאול, ואיך יתכן כן הלא דוד בא מבת רות המואביה? אלא מזה מוכח הדין המקובל עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית. —

ג בבא קמא ס"א. אמר דוד כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי כל המוסר נפשו על דבר תורה אין אומרים דבר שמועה בשמו, ואיה קיבל כן? מפני ששאול התנהג על פי שכלו ולא שמע לעצת שמואל מפי ד' להרוג את אגג אלא הלך בעצת שכלו, ודימה שבזה עושה כהוגן, ובזה יעשה לו שם בארץ ולא נעשה כן באמת; אלא אדרבה שמואל אמר שהשם מאס במלכותו של שאול מפני שהלך אחר עצת שכלו, אם כן מבואר שכל המוסר נפשו כדי שיאמרו שמועה מפיו להתגדל בה אין אומרים שמועה בשמו דוק ותשכח כי כן הוא.

ד למעלה ומוב מזה הוא מה שמבואר פאה פ"ב ו' הלכה למשה מסיני בזורע שני מיני חטין שעשאן גורן אחת פאה אחת לכולן עשאן שתי גרנות נותן פאה מכל אחת ואחת. הטעם נראה ברור על דרך זה: בשבת כ"ג א' מבואר ע"ש התוספתא פאה פ"א ע"ש אמר ר' שמעון מפני מה אמרה תורה להניח פאה בסוף השדה? מפני גזל עניים כדי שידעו מה שהוא שלהם, ומפני ביטול עניים, ומפני החשד שיחשדו לבעל בית שלא נתן פאה, ומשום לא תכלה פי' מפני הרמאים — ולפ"ז הדין נותן בשני מיני חטין דוקא אם עשאן שתי גרנות נותן שתי פיאות כי אל"כ יהיה במין אחד גזל וביטול וחשד ורמאות אבל אם עשה גורן אחת לא שייך זה. — ובירושלמי פאה שם וחגיגה ספ"א יש מחלוקת אם אינו למדין מהלכה זו של שני מיני חטין על שני מיני שעורין, ורבי זעירא אומר אין למדין מן הלכות והקשו עליו ממה שאמר חלפתא בן שאול היא שני מיני חטין היא שני מיני שעורין ואמר רבי זעירא כך היתה בידם הלכה ושכחוה כלומר דמן הטעם ועיקר ההלכה ראוי באמת להשוות שני מיני שעורין אל שני מיני חטין אבל בכל זאת בכל מקום אחר אין ללמוד מן הלכות רק מי שיודע טעם ושורש הסברה וההלכה. —

ה ומכח שידעו שיש דעת וחכמה בהלכה התלויה בדיבור או במעשה משה, נולדה אחר כך מחלוקה באיזה דברים אם יש למצוא מקום לתלותם בהלכה למ"מ או לא, כלומר אם יש להשיגם למושכלות שניות או ראשונות ד"מ ערלה בחוצה לארץ סובר שמואל דמה שנאמר קידושין ספ"ק ערלה הלכה דבח"ל אסור הכוונה הלכתא ומדינא ור' יוחנן אמר

משה שלימד ברדתו מן ההר הלכה למ"מ הבועל ארמית קנאין פוגעין בו, כלומר שכמו שמשה ברדתו מן ההר כעס על עובדי עגל ושיבר את הלוחות ויזר את העגל וכן נהג מעצמו בלא שאלה להקב"ה כן כל רואה מעשה מכוער כועס ופוגע בעושה רשע. ולהפך גם זה אמרו שמגלת אסתר הוא הלמ"מ יען משה אמר אף בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים והעמיד להם השם מרדכי ואסתר בימי המן מגילה פ"ק ועוד כי בימי אסתר קבלו תורת משה ברצון טוב וחזרו בתשובה לכלל התורה שבת פ"ח.

הלכתא למשה מסיני, כלומר ר' יוחנן סובר שטעם זה עצמו שאסר משה ע"פ השם ערלה בארץ מפני שיש בזה תועלת לגוף האילן אם נרקבים הפירות עליו בג' שנים ראשונות מטעם זה גופא יש לאסרו בח"ל, ושמואל סובר דאין עלינו להשגיח על טובות ח"ל ורק הלכתא מדינה לתיקון, כלומר המדינה עצמה תרצה בזה להטיב לעץ פריו ולהחזיק במעוז הישוב בכ"מ, כי ר' יוחנן שהיה בארץ ישראל והקפיד על כבוד ארצו מקום התורה יחס תועלת זו לחכמת התורה אבל שמואל שהיה בבבל דעת אחרת עמו לכבד ארצות חוציות כנודע ממנו בע' אד"ו.—

מטעם זה לא אמרו על היתר נדרים ומלאכת מחשבת ועל קנס ממון תחת האבר הלמ"מ כי כל אלה מושכלות ראשונות כפי עצם תכונת הדבר הנה ולא נלמדו ממה שעשה או אמר משה רק במושכל האמיתי ושכל המעשה (פראקטיטע פערנונפט) כאשר יבואר במקומו, ובהשכל אמרו סוכה ו' ב' הלכתא לגרועי קאתי כלומר כל הלכה למ"מ תכליתה להקל מעט ולפלס דרך האפשר בנקל יותר להעשות כמו כל השיעורים לגבל כדמה כי האוכל כ"ש חייב ולא נתנה תורה למלאכי שרת אפס במקום שהמעשה והמנהג והשכל מסכימים שעיקר המצוה כך כאמרה אין צורך להלמ"מ רק מעשה בכל יום יוכיח. — ויבואר עוד בע' הלכה ע"ש. וכן יש מחלוקת במה שנשנה במשנה נזיר כ"ח האיש מדיר את בנו בנזיר מן התורה או דרבנן ר' יוחנן סובר הלכה למשה מסיני, וריש לקיש סובר מדרבנן. סובר ר' יוחנן שמטעם זה גופו שהתורה כתבה תורת הנזיר להיות נזיר ד' ונשאת נזר הקודש על ראש אדם קדוש המקדש עצמו מלמטה מן היין ומן התגלחת וטומאת מת, ועל דרך שאמרו שנסמכה פ' נזיר לסוטה שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין ואם כן כל התורה הלזו הוא רק לחנך את האדם להתקדש ולהתעלות; א"כ בזה גופא נכלל שגם כל אב יכול להדיר את בנו בנזיר מנעוריו מטעם מצות חינוך; אבל ריש לקיש סובר תענית י"א א' שהנזיר נקרא חוטא כר' אליעזר הקפר מפני שציער עצמו מן היין אם כן אין בעצם הנזירות מצוה, רק תועלת למי שהוא רוצה לכבוש את יצרו ולהרגילו לטוב כאשר עשה הנזיר מן הדרום נדרים ט' ב' ואם כן לא הוי דין זה האב מדיר את בנו בנזיר רק מדרבנן כלומר לפי מה שהוא אדם (זובּיעקטיף) ולא בעצם (אָביעקטין) כי רק אם האב רואה שבנו בטבע מוכן לחטוא בתאות הגוף אז מצוה מדרבנן לחנכו ולקדש נפשו במניעת המותר לו. ע' ע' אוריתא.

ן על דרך זה יש מחלוקה בחגיגה רפ"ק וירושלמי פ"א ה"א ר' אושעיה סובר שיעורין דרבנן וכן שתי מעות לראיה, ור' יוחנן סובר שיעורין דאורייתא הלכה למ"מ והאריכו שם. שני חכמים אלו מודים שבלתי ספק שיער משה בדקדוק כל דבר בערך הראוי ובמדה הראויה, ואם כן השיעורים בכלל המה דאורייתא מחויב בנשוא, אָביעקטין נאָטהווענדיג, עיין ע' אוריית', כי אי אפשר להזהר בכל שהוא, אבל אופני השיעורין בכל זמן הוא דרבנן, וכאשר סובר ר' יוחנן גופא יומא פרק א' האוכל חלב בזמן הזה צריך לכתוב את שיעורו שמא יבוא ב"ד וירבה בשיעורין, וכן מטעם

זה סובר ר' יוחנן דחצי שיעור אסור מדאורייתא לא בעצם רק מחשש דחזי לאצטרופי ויאכל שיעור שלם — ומיושב בזה השאלה הנ"ל שקראו בדין במקום אחד שיעורין הל"מ ובברכות מ"א: דרבנן. — כללו של דבר הלכה למ"מ יש טעם ושכל בעצמה בטבע ענינו וכמו שאמרו גיטין י"ד א' הני תלת מילי כהלכת' בלא טעמ'; מעמד שלשתן קונה, כותב כל נכסיו לאשתו לא עשאה אלא אפוטרופוס, המשיא אשה לבנו הגדול בבית קנאו— לכל אלה יש טעם בעצמם על פי הכרח הענין ואינם צריכין לטעם אחר למנין—וכן חצי נזק צרורות ב"ק י"ח א' הוא בטעם כי רק במקו' שגוף הבהמה מזיק יש נזק שלם אבל לא צרורו' שהם גירי' דמזיק ולא גופו— לכן קראו באבות דר"נ הלכות חכמה כלומר הלכה בלא סמך במקרא רק טעם ושכל אבל מדרש להסמיך על הכתוב הוא **יראת שמים** וכבוד התורה כי מי שמעמיק בחקירת שבילי חכמת התורה ומשיג ההלכה בודדת היינו טעם המצוה הוא חכם ומי שמיחס חכמה זו לתור' הקדומה הוא ענו וירא שמים.

ז ראיתי להעריך לפניך דעתי על הזרות שיש בהלכה למשה מסיני: ב' בצים ב' קשואים ב' אגוזים ודבר אחר ואסרו חכמים כל הזוגות בעבור דבר אחר פסחים ק"י ע"ב.

והנה אני כתבתי „בהמגיד" גליון 19 לשנה ו' שענין זוגות הוא סכנה למדו חז"ל מן העמים ובפרט מכת הפיטאַגאָרעער ועל זה השיב הרב הצדיק הגדול כמה"ו הירש קאַלישער בגליון 25 צד 197 וז"ל ראיתי את דברי הרב החכם מהו' יחזקאל נ"י אשר תמיד יאירו דבריו הנעימים עיני הקוראים, אך הפעם משך עט סופר מהיר למהירות עד כי נתפלא אני על איש גדול כמוהו אשר זה דרכו הטוב לחזק דברי חז"ל וחדותם הבאים בים התלמוד ולגלות אור זרוע הצפון במו, ואיך זה יכתוב ידו הרב היקר הנ"ל זה שאצלנו היהודים מספר זוגי הוא סכנה אין זה תורת יהודים רק תורת הגוים: א' הלא דרך חז"ל לומר דבר בשם אומרו? ב' הלא מבואר בפסחים שם כי זוגות היא הלכה למשה מסיני? — וזה אשר השבתי לו: ראיתי קרן הצבי עולה ומנגח יפה ושמחתי באומרים לי בית ד' נלך להראות מקור נאמן לתורת אמת— אכן בדבר הזוגות לא נעלם ממני אמרם ז"ל שב' בצים ב' אגוזים ב' קשואים ודבר אחר הוא הלכה למ"מ אבל לא נעלם ממני ג"כ מה שאמרו שם בסמוך במערבא לא קפדי אזוגות, וכן מאן דקפיד קפדי ביה ומאן דלא קפיד לא קפדי בי', היתכן אם זוגות הוא סכנה מהלכה למ"מ ממש שבני ארץ ישראל לא ידקדקו במה שצוה משה? אבל באמת סוד הדבר הוא כך: שכמו שאמר רמב"ם שהבאנו למעלה **(א)** על הלכה שבסוף עדיות לא נשמע ממשה רבינו זה הלשון רק מסברותיו כלמד כן*), ככה

---

*) כל כך נשרש אהבת הצדיקים באמת ליחס כל חכמה ומדע לשורש הראשון שהוא משה עד שאמר הרמב"ן בספרו האמונה והבטחון פ"ה בדברו על כוונת השם הויה וניקודו שהמכוין בו תקובל תפילתו, אמר אל יהיה דבר זה קל בעיניך כי אלולי שאנו קדשתיו מלבי הייתי

אומר אני לא נשמע ממשה רבינו זה הלשון שהזוגו' יש בהן סכנה רק ממה שאמר משה שמע ישראל ד' אלהינו ד' אחד מוכח שהשניות היינו זוגות הוא סכנה, וזה רמזו חז"ל במה שאמרו „ודבר אחר" ע"פ מה שמובא סוכה מ"ה כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העול' ואסרו רבנן כל הזוגות מחשש שיתוף דבר אחר לו ית'. וממה שאמר משה כי תהיינה לאיש שתי נשים אחת אהובה ואחת שנואה וכן אשה אל אחותה לא תקח לצרור מוכח ששני דברים שוים בשמם וטעמם יש בהם סכנה וחשש שנאה וקנאה; לכן שני בצים עגולים וכן שני אגוזים ושני קשואים יש בם עיגול ואינם מתדבקים יחד הדק היטב, אסור משום סכנה, וכן אמרו חז"ל שנים שאכלו כאחד מצוה לחלק במה דברים אמורים בשניהם סופרים ברכות מ"ה ב' כי שני לומדים אינם נוחים זה לזה ומתנהגים לרוב כמו שאמר המדרש שביום שני נבראת המחלוקה כי מספר השנים הוא סימן הפירוד והמחלוקה; אכן כל זה בבבל אבל בא"י תלמידי חכמים נוחים זה לזה בהלכה ואינם שונאים רק אוהבים. עיין סנהדרין פ"ד א' ופסחים קי"ג ב' ההבדל בין ת"ח שבבבל לא"י. מטעם זה אמרתי כי אין זוגות סכנה מתורת יהודים רק מתורת גוים כי היהודים יש להם אל אחד שבראנו לכבודו והטובים מקיימים: יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך, ולא כן הגוים שלכל אחד יש לו אליל מיוחד — ולהיות דבר זה בטבע נודעת לכן לא הוצרכו חז"ל לומר דבר בשם אומרם, יען אין בזה שבח רק גנאי! ועוד וכי חובה יש בכל דבר טבע לומר שם הגוים והלא בריש ברכו' חלקו הלילה לג' או ד' משמורו' וזה היה מנהג ישן אצל הרומיים וקראו כל משמורה בשם Vigilia, וכן כמה דברים שלא הזכירו חז"ל שיש בזה תורת אחרים—וכן יותר מזה תראה ברכות מ"ו ב' פרסאי בדיני סעודה בקיאי' טפי' מרבנן קשיש', ומה שמובא בספר הזהר פ' נשא ד' קל"ד הכל תלוי במזל אשר עליו כתב מעלתו גליון 36 לד 213 שכן הוא בש"ס וזה אינו כי לא נמצא מאמר זה בשם, רק לקוח הוא מן משלי רומיים וספריהם habent sua fata libella ומליכו למשים והשבעות בגמ' כדרך הפרסים בלא שם וכן הרבה.

ח ומה שאמרתי למעלה נקל מאוד להבין מה שאמרו ז"ל ניסוך המים הוא הלכה למשה מסיני סוכה ל"ד. ומ"ד א' והכוונה כי ענין זה הוא נתקן מאז באו בני אדם לעבודת שמים ולכלל אמונה, היה ראשית קרבנם מים כי לא היה דבר אחר, ולזה נהגו האומות בהודו ומצרים בעיר קַמַנְפּוֹס בניסוך מים בתחילת ימי החורף להזכיר אל בניהם מוצא הדברי' ומקורם הראשון בעוד שהיתה תבל ומלואה מים במים.—ועיין שמואל א' ז' ו' ויקבצו המצפתה וישאבו מים וישפכו לפני ד'. — ובשמוש

אומר שהוא הלכה למשה מסיני! ועיין בספר חסידים סי' ל"ג שהניגונים שמה הלמ"מ שנא' יענו בקול כלומר הניגון בכלל ולא פרטי ניגון. ושמעתי בשם הגאון מהר"י אייבשיץ בשעה שקרא החכם רנה"ו ביאורו לספר ויקרא לפניו ומצא חן אמר חייך דבריך כאמרו בסיני! ועיין תענית ט' א' שר' יוחנן מיחס כל חכמת הכתובים לתורת משה.

ב׳ כ״ג שהביאו לדוד מים בסכנ׳ נפש ויסך אותם (דוד) לד׳. וזה היה לקדמונים כדמות קרבן למנוע מים מן הצמא, כאשר נהג אלכסנדר בלכתו ימים רבים במדבר עם חילו הגדול בלא מים שאחר שמלאו מעין הראה המלך כוחו הרב לכבוש תאותו ונסך המים המיועדים לשתות.— והצדוקים מאנו במנהג ניסוך המים כמו שמאנו בנטילת ידים מפני שהוא מנהג עמים — עיין להלן. ועל דרך זה טבילת הנדה עוד קודם מתן תורה נהגו בזה הקדושים והטהורים באומה, והכלל כי כמתוקנים שבהם אתם צריכים לעשות ולא נתנה תורה רק לצרף כל הבריו׳ ולקדש את ישראל ביחוד. — ועיין רמב״ם פ״ז מה׳ מקוואות שלמד הטבילה בכלים מן השמועה ומן הכתוב במים יובא וטהר בנין אב לכל הטמא׳, ובגמרא לא כן דרשו רק והדוה בנדתה תהא עד שתבא במים כי אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים, לכן בנדתה תהא (שבת ס״ד) עד שתבא במים והמים יתירו חבלי הטומאה.

ט והנה ענינים שנקראו תקנות משה כמו אבל הוא תיקון משה (רמב״ם), וכן ז׳ ימי משתה, ומשה תיקן ברכת הזן ברכות מ״ח ב׳, ומשה תקן שואלין ודורשים בעניני של יום טוב מגיל׳ סוף, והקשתי למה לא נקראו אלו הלכה למשה? מפני שכל דברים כאלו המה רק לתיקון דבר אחר ולא יש בעצמם חיובם רק לתקנת האומה ומעשיה במנהג ולא ע״פ הכרח השכלת התוס׳ ושבילי חכמה בעצם.

גם זה שמשמע בתוספתא ידים ד׳ ג׳ שהנביאים שמעו ממשה עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית הוא ע״פ מה שנודע מן התורה, שמשה לא כבש מעמון ומואב רק קצת, ולא כבש הכל תחת ידו כי להניח מקום פנוי מן השביתה בשביעית לטובת עניים מוקצת כן. ומטעם זה נבין מה שאמרו כי הפרושים המה תלמידיו של משה יומא ד׳ א׳ וכן כל התורה כולה היא הלכה למ״מ כלומר שכמו שאמר משה והגית בה יומם ולילה, וחובה על אדם לעשות כל דבר לשם התור׳, ולשמור ולעשות כל הטבע ע״פ התורה, וכן באמת מנהג חכמי תורה שבע״פ לפלס כל דבר בחכמה כמאמר משה ושמרת׳ ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם וכו׳.— ומטעם זה נבין גם מה שאמרו במדרש שיר פס׳ אחת היא יונתי: הלכה אחת היא אע״פ שאלו אוסרין ואלו מתירין אלו פוסלין ואלו מכשירין הלכה אחת היא, כלומר בשורש כל מצוה ומצוה לא נחלק אדם מעולם, מה טיבה ומה תכליתה כסוכה ולולב וכדומה, אלא ידעו כל ענין על מה הוא מרמז, ומה שפירש בה משה, והמחלוקה רק בפרטי כלל זה, אם ג׳ דפנות או ד׳ לסוכה; אם לולב צריך אגוד או לא, אבל בעיקר חובת המצוה ד״מ שאין התורה מחייבת להניח תפילין ממש על הגוף כמו שיאמרו הקראים כזאת לא מצינו אצל רבנים, אלא הכל שוים לטובה כי צורת המצוה ואופן עשייתה מורשה הוא לנו מימי משה. ולדעתי ממדרש זה שה״ש פ״ו פ׳ ט׳ יצא לו לרמב״ם שאין מחלוקת בהלמ״מ אלא שהפריז על המדה כי אין מחלוקת רק בעיקרי תבנית המצוה ומורשה רק בסעיפים, ואפילו המחלוקת בסעיפים יתכן לפעמים להלכה למ״מ,

כמו שיש בתוספתא הובאת בר"ש פאה פ"ו מ"ב על סברה במחלוקת
שמאי והלל בריה הן הן הדברים שנאמרו למשה בסיני ועיין פסחי' ל"ח:
ובכורות כ"ח ב' על מחלוקת ר"ע ור' אלעזר במעשר בהמה מפי השמועה
מפי חגי זכריה ומלאכי, כי כימי עץ ימי עמי וכמו האילן העומד במקום
טהור עושה פרי למינהו כן כל ענפי סברות בתורה לשם שמים ע"פ
המקורות הכל חוזר ושב, ואל מקומו יבוא בשלום.

הערה ב'. כלל העולה מכל זה הוא כי השם הלכה למשה מסיני מונח אל כל תורה כולה בכלל, ועל כל דבר חכמה*) המוסרם באומה להבנת התורה הסתומה ביחוד, כדרך שאמרו נידה מ"ה א' כשם שכל תורה כולה (בכלל) הוא הל"מ כן פתותה מבת שלש שנים כשרה לכהונה (בפרט) הוא הל"מ, כי ענין זה הוא בכלל שיעורי תורה ומידותיה אשר בלעדיהם אי אפשר להבין אפילו מצוה אחת על בוריה. ולמען ברר דבר זה אספרה לך קורא יקר מעשה שהיה כך היה: בהיותי בדרך להתמהמה קצת בעיר אחת מערי מעהרען, בא אלי חכם אחד ירא וחרד לדבר ד', וסיפר לי איך שהוא משתדל בתיקון המקוה ביישוב אחד שנתישב מחדש במדינה זו עם יהודים. אפס עדיין יש ספק הקרוב לודאי שלא יצליח בהשתדלותו זאת, יען כי טענו עליו בני תורה באמרם אליו יום יום: איה נמצא כתוב בתורה מפורש דבר זה שחובה על בני ישראל לתקן מקואות לצורך טהרת בנות ישראל? ואחר שהוא השיב שיש כמה דרשות בגמרא על זה, אמרו לו, אין אנו אגודים בחבלי הדרש, ואין אנו מחזיקים רק בתורת ד' ברה! — לפיכך ביקש ממני עצה, איך ישיב נדחי ישראל אל מקור החיים? וזה אשר השבתי לו: דע כי דבר זה שאלו מקמי רב יהודה גאון טבילת נדה מן התורה מניין כמבואר בתוס' יומא ע"ח א' ד"ה מכאן? והשיב שיש קל וחומר ממגעה שצריך טבילה, ור"ת פירש דנפקא לן מדכתיב מי נדה מים שהנדה טובלת בהם, ור"י פירש דדרשינן שבת ס"ד מדכתיב והדוה בנדתה בנדתה תהא עד שתבא במים. והנה מכל אלה לא ידענו רק שהחיוב הוא לטבול במים ועדיין לא ידענו שיעור ותיקון מקוה, כאשר נראה תימה מה שלמד ר' יוסף דרך רמז יומא שם: מדכתיב ביום ההוא יהיה מקור נפתח לבית דוד לחטאת ולנדה מכאן רמז לנדה שצריכה לישב עד צוארה במים ומסיים הש"ס ולית הלכתא כוותיה, אשר הוא תמוה מאוד, כי הלא לא יכחיש ר' יוסף כי הנדה צריכה לטבול כל גופה במים ולא דוקא עד צוארה? ודוחק לומר שמה שמסיק הש"ס ולית הלכתא כוותיה שמכוון כך שצריכה הנדה לטבול כל גופה? אפס הדבר מבואר יותר בחגיגה י"א, שם שאלו הש"ס טהרות מכתב כתיבן? ומשני לא נצרכה אלא לשיעור מקוה דלא כתיב, דתניא ורחץ במים במי מקוה, את כל בשרו במים שכל גופו עולה בהן, וכמה הן אמה על אמה ברום ג' אמות, ושיערו חכמים מי מקוה ארבעים סאה. מזה מפורש שאמרו על שיעור מי מקוה דלא כתיבא הגם שדרשו מקרא ורחץ כל בשרו; בכל זאת הם בעצמם החשיבו זאת לדרש וסמך, והחשיבו דין מקוה כלא כתיב, ורק ממה שמוסרם הדין בישראל על פי חכמת תורה שבע"פ ורק לסמך בעלמא לקחו הכתוב ורחץ ועיין רמב"ם פ"א מה' מקואות שלמד מפסוק אחר במים יובא וטמא עד הערב, בנין אב הוא לכל הטמאים שצריכים מים, באופן שנראה ברור שאין קבלה ידועה וברורה מן הכתוב רק בשכל וחכמת תורה שבע"פ וטעם כל זה הוא כך: דע שאין להבין ושום מצוה שום פסוק בתורה בלא חכמה ושכל, למדוד ולשקול אופן המצוה היא ד"מ מי שיקרא ואהבת לרעך כמוך לא ידע שיעור אהבה ולא יבין מה יגיע ומה יגיה לטובת חברו עד שילמוד ממה שמסור לחכמים מאז ומקדם וכן לא יבין שום איש מתורה שבכתב מעשה קידושין וגירושין וכל ענין טרפה ונבלה, ובהכרח הדין עם חז"ל שאמרו כל התורה כולה פירשו רבנן והשכל קודם לכתב כמו שהנפש קודמת לגוף כי הכתב בלא

---

*) נודע שיטת חז"ל כי התורה קדמה לבריאות עולם הטבע וכי נובלת חכמה של מעלה היא תורה ב"ר י"ז ובמנחות כ"ט ב' סופר כי משה ישב בשורה שמינית של תלמידי ר' עקיבא, ונחלשה דעתו מפני שלא הבין תורה חדשה של ר"ע שהיה דורש תילי תילים של הלכות, (ונתגשמה התורה יותר מאשר היתה בימי משה כולה כוח ושכל), אפס אחר ששאלו התלמידים את ר"ע על דבר אחד: רבי מניין לך זה? השיב הלכה למשה ונתקררה דעת משה כי ראה שהוא השורש הנאמן בחכמה.

פירוש כאמן הוא כגוף בלא נשמה. ולא ידע האדם קביעת החודש שקבע משה בתורה באמרו החודש הזה לכם ראש חדשים מבלי מסורת; וכן לא ידע מהו ויראת מאלהיך אם יראת עונש או יראת רוממות; וכן בכל מצוה ומצוה מן מצות האברים וכ״ש ומצות שכליות הכל צריך אל שיעור ובחינה בדעת וחכמה לברר הגבול והחוק עד היכן יד המצוה מגעת ומהו תוכן כוונתה, והיה משה המנהיג ששים רבוא יודע ומכיר וכולל חכמת כולם וידע לשער ולהגביל כל עיונים וסברות.

והנה תיקון המקוה לטהר טמאים הוא אחת מחכמות התורה הנוסדות במקור השכל שניתן בסיני עם התורה, יען כי מאז נהגו הקדושים בכל אומה לטהר טומאה במים, מפני שכמו שהקרקע עם המים המחוברים המה דוגמת אדם עם הנפש, יען כי המים המה נפש העולם ודם לגוף הקרקע הוא הנפש, ושניהם עומדים תחת ומשמר קדושת השם בלי אמצעי, כן גם אם נטמא גוף האדם עם נפשו יקח תרופה ומזור ממלא כל הארץ כבודו ויכוין בטבילתו לחבר גופו ונשמתו אל מי שממלא כל העולם כולו ברוח קדשו, אשר על כן השתדלו חכמים לתקן מקוה מחוברת לקרקע כתבנית גוף ונפש יחד ושיעורו מ׳ סאה יען כי רצו שיזכור האדם ענין סיבת הטומאה שהוא מקור יצירת הולד מ׳ יום ובמ׳ יום נטבלו ישראל בטהרת התורה, גם מספר ארבעים מאז הוא סימן הבינה. —

והנה תוכן הטהרה ועיקרה כבר היה לעולמים אצל האבות וגם אצל שאר גדולים וחסידים שבאומות ואמרו חכמים סנהדרין נ״ח על כי״ז כמתוקנים שבהם אנו צריכים לעשות ובשערי תשובות להגאון רב האי סי׳ רנ״ח (יעיין בסי׳ קע״ה שם *) מפני קידוש השם בפני גוים ישמעאלים שטובלים לקרי צריך הישראל ג״כ לטבול, אכן שיעור המים הוא דבר שכל שנשרש במסורת המיוחדת לקדושת ישראל והשכלת האומה בכל עניניה, כאשר אבאר אי״ה בערך מקואות, שכל מה שקבעו להלכה בעשיית המקוה הוא דוגמא ורמז לטהרת השכל וחכמת יראת שמים, וכאשר אמר הרמב״ם סוף מקואות שאע״פ שהטבילה מצוה מגזר עליה, בכל זאת הכל תלוי בכוונת הלב וטבל ולא הוחזק כאלו לא טבל וסוף דבר יטבול אדם במי הדעת — כי אחר כוונת הלב הן הן הדברים.

ועתה דון מינה ומינה כי לא על הלחם של תורה לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ד׳ בשכל כל המקבלים האמיתים בע״פ, וכל האומר **אין לו אלא תורה** (שבכתב) **אפילו תורה אין לו** יבמות ק״ט ב׳, ומאין ידענו השארת הנפש הדעה היותר מושרשת באומה הקדושה והלא לא פירשה משה בתורה? בהכרח אנו צריכים להודות כי משה גלה סוד זה בפה, יען כי הענין עצמו הוא שכל, ולא יושג בחוש, לכן הראה משה זאת לבעלי שכל ודעת ולא כתב באותיות שהם כחומר ומלבוש לחכמת התורה: והעיקר כי בכלל הלכה למשה המה שיעורי מקוה וכל השיעורי׳ והגבולים שגבלו בעלי מדע בסברה ובקדושה וטהרה, בדרך שתסכים ההלכה **להמעשה הנשמע לנעשה**, שכל חכמים עם מעשה האומה בחומר, כי שכלו של משה נשרש בלב עמו מאז, ואפלו בידו יצליח לבחור במעשה הטוב ואף חוקים המתוקנים של עמים כמי ניסוך המים וטבילה וכן גט כריתות וכדומה מן הדברים הקדומים בזמן מאוד, נאה לעם תורת משה עבד אלהים לקיימם בחכמה לשם ד׳ כי בזה נבדלו ישראל מן האומות ע״פ התורה, כי תחת אשר האומות עובדים לכוחות הטבע ואף לכוחות המגונות והכרחיות יען הטבע אצלם אלהי, נהפוך הוא בישראל שהמה מאמינים בחפשיות הבורא למעלה מן הטבע ואליו יערכו ויכוונו כל פועל טוב נאה ומשובח, לקדש ולעלה את הטבע ליוצרה, ואין זה אפשר רק ע״פ חכמים יורשי סברות אמיתיות עיין ע׳ **אתה בחרתנו**. — והנה מציגו פסחים פ״א ב׳ אמר ר׳ אליעזר לר׳ עקיבא עלם כשעורה שיהיה הנזיר מגלח הוא הלכה למ״מ ורביעית דם הוא קל וחומר ואין למדים ק״ו מהלכה עיין רש״י שבת קל״ב. ולדעתי טעם הדבר מפני שאין למדין הלכה רק מהלכה למעשה ב״ב ק״ל ב׳ כלומר השכל המעשה של חכם מומחה היודע לפלס דרכי תורה באמת הוא יכריע ולא כל הרוצה ליטול את השם יטול — ולכן תראה הרבה **הלכות** שאין ללמוד מהן למקום

*)בספר גוריבענכמעהרע דער מיכאַגאָגע מן הרופא החכם טטיינהיים צד 228 מבאר ואומר בטוב טעם ושכל איך שאיש ישראל צריך לשמור נפשו לבחור בטוב ולמאוס ברע מדיעות העמים כדרך שהרופא הנותן סם חיים Angosturarinde צריך להזהר ולידע שיש סם כזה בשם זה שהוא סם המות, וכן אמרו חז״ל למיימינים בה **סמא דחייא** למשמאילים בה סמא דמותא שבת פ׳ ר״ע, ולפיכך חכמה ובינה יתירה בעינן להבחין מה שבין תורת משה באמת ובין ההפוך ואמרו ירושלמי רפ״ק דשבת אם יכול אתה לשלשל השמוע׳ עד משה שלשליה. —

אחר כמו שאין למדים מחמת חטאות מתות דין אשם אלא כל שבחטאות מתה באשם ירעה תמורה י״ח ב״ק ק״י נזיר כ״ה, יען כי חטאת באה לחטא נגד שמים וראוי להזכיר כי הנפש החוטאת היא תמות משא״כ האשם בעל ב׳ שקלים שהוא חטא לשמים ולבריות וצריך רעיה בין הבריות להכיר מומו — ואין למדים רק הבקיאים כמו שלמדו הלכתא מסוטה על ספק טומאה בשכל וטעם לכל הספקות עיין ערך הסמוך. — ואל יבהלוך המחלוקות שבין החכמים במסורת ובהלכות כי כן דרך החוקר בצדק לפלס במאזנים בעלי שתי כפות, ואפילו במעשה שהיה ד״מ מקום גניזת הארון ומנהגי כה״ג ביה״כ וכיצד נקרא יום הושענא אם יום חיבוט חריות לולבים או ערבה יש מחלוקת יומא פ״ג ופ״ה וסוכה מ״ה. —כי ע״י החקירה תצא אמת לאמיתה.—

הערה שלישית. ראיתי את כל היקום אשר ברגלי הסברות שכתבתי על הלכה למשה מסיני, ובמראה אלי נתודע כי ישאלך בנך מחר מה זאת העלית בחקירתך וביאורך על ענין זה לדבר ברור בקיצור, ומה זה הלכתא לגרועי קאתיא? ומה זה שאמרת לחלק בין הלכה למ״מ בכלל ופרט ולמה לא אמרו על היתר נדרים, מלאכת שבת ודיכין במנון תמור אבר ונפש ושאר דברים הלכה למשה מסיני? ועוד והוא העיקר כי אם כדבריך עדיין אנו צריכין להכנים קנת ספק בלבנו ולהפחית ממעלת הקבלה ממשה ממש, וכאשר התעולל החכם יש״ר בספר בחינת הקבלה על כל המלמדים זכות על הקבלה בלהג הרבה ויגיעת בשר שלא הועילו כלום, כי לא יכלו לברר ולהוכיח את אשר בקשו? כן יאמרו אלי. לפיכך ראוי שאגיד לך הקדמות ברורות אשר אין בהן שום ספק ומתוכן יתברר לך אמיתת כל הדברים אשר דברתי עד הנה באין ספק ותפונה.

א׳ פעם אחת הייתי במסיבת חכמים המוחזקים למחזיקים בתורת ד׳ ע״פ הקבלה ובאת השאלה על טומאת כהן באוהל המת וכלל טומאת פתחים שהיא מקבלה שמקילין הרבה בזמן הזה בה, וטענו שני אנשים אשר לא להם הריב עם הקבלה מאז, ואמרו כי הגם שמאמינים המה בדבר ד׳ ע״פ משה עבדו; בכל זאת ישימו ספק באמיתת הקבלה והלכה למ״מ המסורה בע״פ וכ״ש בטומאה הנזכרה אשר אין השכל מסכים בה, ולא יאומן כי יסופר שמשה גלה דעתו על ענינים כאלה שיהיו נוהגים גם אחר החרבן בזמן שכולם טמאי מתים?*) אז אמרתי: דעו אחי ורעי כי מאוד נפלאתי לשמוע מפיכם ספק כזה והלא הדבר מושכל בטעם פשוט כי כולכם מודים שמשה רבינו ע״ה אב לנביאים ולחכמים השקול כנגד כל ישראל בשכלו הרב אשר חננו אלהים בלתי ספק בשמעו ובלמדו דברי אלהים חיים הראה פנים מסבירות לכל צד, ובלתי ספק התעורר להשכיל כל מיני ביאור שאפשר להכנים בדברי תורה המפורשי׳ בכלל וסתומים בפרטיהם, כי הלא גם היום אם יכתוב איש חכם דברי חכמה ויסודי דעת יעלה על דעתו, כי כפי שינוי שכל הקוראים יפורשו דבריו, ויודע להגיד לאדם מה שיחו ומה שבלבו ותכונת נפשו להבין במאמר ברור או סתום, וכיצד יוציא מושכלות שניות מתוך הראשונות, ויבין דבר מתוך דבר כפי מעלת כל איש ואיש. כ״ש וק״ו שמשה הבין סוף מעשה במחשבה תחילה וידע לשקול במאזני אמת באיזה דרך ישכון אור לישרים, ואיך ישתנו הביאורים בתוך ששים רבוא עד שבלתי ספק כבר התעורר לבוא על מחלוקת דעות שונות, וכי יבוא הזמן אשר דעה אחת תתגבר ברוב מנין וברוב חכמה על הקודמים, ולכן ידע הוא ולמד כל הדעות אשר תתכנה לעורר ריב ומדון וזה הסוד שאמרו שהראה הקב״ה למשה דור דור ודורשיו וחכמיו דור דור ודורשיו ואפי׳ מה שעתיד תלמיד ותיק לחדש, וכאשר אמרו ג״כ בירושלמי ספ״א דחגיגה יש דבר שיאמר לך ראה דבר חדש! חברו משיבו: כבר היה לעולמים, כי כבר מוסכם בין החכמים הוא שסכל אחרונים כלול בשכל

---

*) סוף טומאה לנאת הלכה למ״מ בילה ל״ח ורש״י ופוסקים וכן נראה ממה שנהגו בזה הק־אים, ולהלן אכתוב שכל מה שקראו הלמ״מ ביחיד מודים הצדיקים, ואין ראיה מניסוך המים שקראו הלכה והצדוקים חולקים? שכבר כ׳ תוי״ט פ״ב דסוכה מ״ט שאין זה הלכה למשה ממש רק הלכה סתם כמו יבמות ס׳ ג׳ ומליכו כעין זה בירושלמי כל באמת הלכה ולא הלמ״ת ממש ספר היסר לר״ת פ׳ המלניע. ובה״ג הלכות קלונות שכל מקום שנאמר באמת, אימתי ובמה הלמ״ת? בלתי ספק ע״ם הוא. והנה ר״ת בתשובת רשב״א סי׳ שכ״ד וכן הרמב״ם פ״ה מנזירות מתירים לכהן לכנס בבית הקברו׳ בזה״ז שאין אפר פרה והכל טמאי מתים, ועיין כ״מ מ׳ סי׳ אי שהכם יש״ר סומך עליהם אפס מה שש־ל החכם הזה על המתירים דא״כ יהיה כהן אסור ליגע באדם שנטמא כמו שאסור לכנס לאוהל? יש ליישב בפשיטות כי טומאת אוהל, בזמן הבית ודאי דאורייתא אבל נוגע בטמא איקרו דרבנן כי מדאורייתא אין בזה רק טומאת ערב ולא טומאת ז׳, רמב״ם פ״ה מטומאת מת ה״ב.

הראשונים ובעיון החכמה במוסר התורה הנוגע לקבלה כבוד הראשונים גדול משל אחרונים, ואם כן מה שכיינו קדמונינו ז"ל להלכה למ"מ הוא אמת מכל צד בטבע החכמה — ענו כולם ואמרו אמן. —

ב בשעה שרצה השם לפרסם תורתו בסיני עלה משה אל ד' (יתרו פ' יט) ואמר השם: ואתם **ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל.** ויבא משה ויקרא לזקני העם וישם לפניהם את כל הדברים האלה — **ויענו כל העם יחדיו, ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה, וישב משה את דברי העם אל ה'. ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם.** דברים אלה קשים עד מאוד: א' ההליכה אל העם והחזרה לאלהים כאלו לא ידע אלהים מה שענו העם ולמה וישב משה את דברי העם? ב' משה שם שאלתו לפני הזקנים ובדין היה שהזקנים יענו ולמה כתוב ויענו **כל העם** כהדיוט קופץ בראש? ולא ראיתי לשום מפרש כהגון דברים סתומים האלה? ע"כ נראה לדעתי דבר אמיתי, דע כי האל ב"ה הוא כולו שכל קדוש לא גוף ולא דמות הגוף, וא"כ החכמה של תורת אל היא בלתי מוגשמת ורחוקה במקורה מכל חומר, שאי אפשר להשיג זה ההמון, רק הזקנים וחכמים הנכנסים בסוד העליון, ולהפך ההמון הוא מגושם וכל מעשיו אשר יעשה, המה רחוקים מאת ה' השכל העליון כערך החומרות והגשמות שיש בעם. והנה משה עמד בין ד' ובין העם כלומר בין השכל לחומר, והוא היה ממצע ומחבר את שניהם יחד, על כן שלח השם ע"י משה את שכל התורה לעם והעריך משה שכליות חכמה העליונה לפני **הזקנים המבינים,** ואז נראה כי אין ההמון משיג שכל כזה. ע"כ **ויענו כל העם** ויאמרו כל אשר דבר ה' **נעשה** לומר אין אנו מכירים ומבינים חכמה העליונה, וראוי לגשם חכמת התורה ע"פ **מעשה.** והמעשה נעשה וא"כ נשמע, וזה שאמרו לבסוף **נעשה ונשמע,** לומר ע"י הרגל הרב בחומר המעשה, נבוא בקל אל הבנה בשכל. ויען כי העם ענה דרך המוני בחומרית המעשה הולך משה להשיב זאת לפני ד' כי החומר הוא רחוק וזר לפניו ית', ואינו מוכשר לפניו רק ע"י איש אלהים כמשה שיודע להמתיק הגופניות בקדושה. לפיכך נענה השם ואמר: **הנה אנכי בא אליך בעב הענן, בעבור ישמע העם בדברי עמך,** כלומר אני אגשם חכמת התורה זיך ווערדע פערקערפערן, פערזינליכען דאס געזעטץ ועי"ז ממילא גם בך במשה יאמינו לעולם כי דבר ד' יהיה בעל שני תנאים הכרחיים לחיים, גוף ונשמה חומר ושכל. מטעם זה אמרו חז"ל ברכות ס"ג ב' **ודבר ה' אל משה פנים בפנים** אמר השם למשה **אני ואתה נסביר בהלכה** וכשם שאני הסברתי לך כן אתה הראה פנים לישראל כלומר הלכה מן השכל אל החומר ומן החומר אל השכל, בחכמה המוכנת לשניהם יחד, וזה כוונת מאמרם כל **התורה כולו היא הלכה למשה,** כלומר ע"י משה מוכנת התורה בהולכה והובאה מן הארץ לשמים ומן השמים השכלים לארץ וזה ברור ומושכל

ג לרגל המלאכה הנשגבה הזאת בחילוף הלכה והבאה שהוליך משה שכליות התורה והגשימם לפני העם, ממילא לא נתנה התורה למלאכי שרת ויש מבוא לכלל והיסוד הגדול **הלכתא לגרועי אתי'** סוכה ו' ב', כלומר ע"י הכרח להשכים שבילי חכמת התורה אל ההמון הולך משה לשקל קלת מפשטות הכתוב, ואם כי פשט הכתוב מורה שהסוכה תהיה בעלת ארבעה דפנות, אבל מפני שכבד הדבר למעשה המון למצוא מקום מכוון תמיד לד' דפנות, ממילא מתנאי הסוכה להקל בעשייתה ולהסתפק בג' דפנות ע"פ חכמת משה. — וכן כל עניני **שיעורים** כמו הבירורים בכל ספקות ע"י **עדים, רוב, חזקה, ספק ספקא,** ולשער האיסור והמצוה בכזית או **כביצה** בהפך מפשט הכתוב שמחמיר בכל שהוא, כל זה הוא קולא והלכתא כזאת לגרועי קאתי', ושיטת המזרחי בזה ידועה ואין לנו עסק עתה בה ועיין רש"י חולין י"א א' רוב הלכה למ"מ. — וכן כל השיעורים כמו **י"א יום שבין נדה לנדה, לוג שמן, ורביעית יין ודם לנזיר,** סוף נדה כ"ז הוא בכלל הל"מ הגם שפרטום האחרונים ועמדו עליהם כפי הכרח זמנם בכל זאת אין ספק שכבר היה כל זה בהכרח בימי משה, אלא כל דור וחכמיו יסדו מה ששכחו הראשוני' או שעמדו על הסוד כפי ההכרח בזמנם, — ולכן המליצו חז"ל מנחות כ"ט: שמשה לא הבין תחילה דברי ר' עקיבא בזמנו, לפי שהיתה התורה אז בימי ר"ע מוגשמת במעשה ומפורטת יותר כהכרח הזמן, משה היה בעל רוח יתרה — עד שאמר ר' עקיבא שורש דבר זה הוא **הלכה** למ"מ כלומר מתורת הולכת משה כפי הכרח ודת אנושית ביסוד התורה ממילא הבין משה ונתקררה דעתו. — וזה גם כן הטעם למה שיעורין לישראל נאמרו ולא לבני נח? מפני שהכנים ישראל

עצמן לעול התורה ולהקרא עם חכם ונבון ממילא אי אפשר זאת רק אחרי שיעור ופילוס במשקולת האפשר — והנה שכ' הרא"ש בתשובה כלל י"ו, כי בן י"ג למלוה (וכן בן עשרים שנה למכור בנכסי אביו ב"ב קנ"ה) הוא בכלל שיעורין הלמ"מ ואנו מוצאים שיעורים כאלו בעמים קדמונים? במקומי אבאר אי"ה כי בענין קטנות גם בן נח בכלל שיעורים בכל הנאמר להם. —

ד אם תבין היטב בכל החילוקים שבין הצדוקים לפרושים שהשבנו בע' אם למסורת בסוף וכן למעלה בע' אישים אות א' תראה שלא אמרו ברוב אלה בש"ס הלכה למ"מ, כי לא אמרו לידון עד זומם רק קודם שנהרג הנידון, ועין תחת עין ממון, והיתר נדרים, ומלאכת מחשבת בשבת, וכן במעלה עשן קטורת בפנים דוקא, ובפרה אדומה שנעשית בטבולי יום הלכה למ"מ? מפני שכיון שצדוקים חלקו על קבלה כזו הוצרכו לשכל העיון ומעשה יחד נעשה ונשמע להורות כי אי אפשר בענין אחר בשכל המעשה כאשר באורתי שם לקיום התורה בעיון ומעשה כדרך שהחכמה העליונה מחייבת. אפס באשר דברים שלא נחלקו הצדוקים אמרו הלכה למ"מ. ד"מ האיש מדיר את בנו בנזיר שכן הקראים מקיימים זה ומזירים את בניהם עד ד' שנים ובודאי מאמינים באיזה הלכות שהן מסיני ואפשר בכל מה שאמרו בגמרא הלמ"מ מסכימים הצדוקים באופן שידענו לברר באיזה קבלה מחזיקים הקראים וידענו ג"כ פירש הלכה למשה מסיני בפרט שהיא רק מה שהצדוקים מודים. כמו י"א שבין נדה לנדה וכדומה חוץ מניסוך המים וערבה שאינו הלמ"מ ממש. —

ה השבע נא וראה לדקת חז"ל שאמרו במשנה חגיגה: (א) היתר נדרים פורחים באויר ואין להם על מה שיסמוכו. (ב) השבת והחגיגות והמעילות ה"ה כהררין התלוין בשערה מקרא מועט והלכות מרובות. (ג) הדינין והעבודות הטומאות והטהרות יש להם על מה שיסמוכו והן הן גופי תורה. חלקו אם כן ג' חלוקות, א' היתר נדרים = דיבור, ב' מלאכת מחשבת בשבת וחגיגות י"ט ומעילות שעיקרן תלויות במחשבה לשמור השביתה לשם הנפש והשכל להשכיל בשבילי חכמה. (ג) דינין עבודות וטומאות וטהרות לתיקון המעשה בגוף = דבור מחשבה מעשה. ורק במעשה אמרו הן הן גופי תורה כלומר מותרי תורה לתקן הגוף, ואף שאמרו בגמ' שם הן והן גופי תורה? לא אמרו זה רק לבל נקל בראשונות, אבל באמת ידעו כי העיקר שרק המדרגה שלישית הן הן בטבע גופי תורה להיותם נוגעים בגוף קדושת ישראל ונכתבים במקרא בכתב מפורש באומר המכתב. — והנה השכל העיוני ממאן בהיתר נדרים ופורח באויר אבל שכל המעשה מחייב בלא ספק שכן יהיה כי כל הנודר כאלו בנה במה וכל המקיימו כאלו מקריב עליה, נדרים כ', מפני שאם לא נתיר הנדר א"כ כל אחד יעשה לו תורה חדשה כפי נדרו ויבנה במה לעצמו ויופרד מחיבור עדה הקדושה ע"י מנהגי' שוני' להפריע אחדות האומה, ולא יעשה כן לפרוע פרעות בישראל וזה הסוד **לא יחל דברו**, הוא לא יחל אבל אחרים מוחלין לו חגיגה שם, כלומר הכלל ישראל לא יאבה בהפרידו ממנו אבר ע"י הנדר ותורת כל אחד ואחד בידו לתקלת האומה וזה ברור לחוקר ומבין. וכן באורתי בע' אם למסורת, ובע' אין המקרא יוצא מפשוטו, שכן דברי פרושים בעד זומם ועין תחת עין, מוכרחים בשכל המעשה ודין הקטורת בע' אישים ג"כ. ויש להוסיף עוד במה שבארו סנהדרין פ"א מ"א שסור הנסקל נידון בכ"ג כי הכתוב השור יסקל וגם בעליו יומת מורה: כמיתת הבעלים כך מיתת השור כי לא יתכן ע"פ השכל המעשה לענוש בעל השור שלא הרג, במיתה, ויען כי עיקר טעם העונש איננו למען העונש רק להשמר מן החטא, די שמרמזים לבעלים ששורו שהרג ידון בכ"ג כבעלים למען ידע כי הוא גירא דילי' וניתן לו מקום לעורר לבבו לתשובה, ק"י שימן הכ"ג כאלו האדם נידון; באופן שאין פן מספק ששקלו הפרושים במשקולת השכל מן השמים, וכמו שאמר משה שמופת נאמן שהשכינה שרויה בישראל מפני שאין גוי גדול שיש לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת דברים ד' ח' כן עיקרי דינין שפירשו חז"ל בשכל המעשה יתנו עדותם כי נאמנים המה, וכי עדיין קשורים היו המקבלים הנאמנים בהר סיני עם משה נביא האמת. ולפיכך העריך משה דבריו לזקנים הנאמנים והזהיר ושמרתם ועשיתם אל השמירה בשכל ומעשה בגוף, ומה שאמרו במ"ר פ' חוקת דברים שלא נתגלו למשה נתגלו לר' עקיבא בסוד פרה אדומה המכוון כי משה לא פרסם טעם הפרה והעלם גופו הוא הטעם כי הפרה מרמזת אל כח החטאת וטוב שלא יצא אל הפועל כמש"ב ע' אישים. —

והצדוקים שלא רצו בשכל התורה כאשר באורתי ע' אישים באר היטיב ורק באומר פשוטו של מקרא נחלקו בשלשה דברים ראשים אלו: היתר נדרים דיבור, מלאכת מחשבת

בשבת, וגם בשכל המעשה בדינין כמו עין תחת עין וכן בעבודות הקטורת ובטומאה וטהרה, בפרה אדומה ובטבילות כלים עיין ירושלמי סוף חגיגה שהיו מלעיגים על הפרושים שטובלים המנורה כאלו בקשו לטבול גלגל חמה — ועל כל אלה לא תמצא ללשון הלכה למשה בסיני בפרט, רק בכלל ודאי גם המה הלמ"מ וכדאמרן.

ו תבין בזה מדוע דנו דין זקן ממרא רק בדבר שעיקרו מן התורה ופירושו מדברי סופרים סנהדרין פ"ח. ומי שחולק ואומר אין תפילין מן התורה אין כדה מן התורה אינו נידון בזקן ממרא, הגם כי חטאו גדול מנשוא שעקר יסוד בתורה בגוף ממש? מפני שעיקר נתינת התורה וקיומה תלויה בשכל הזקנים המנהיגים כפי היאות להלכה בשכל ומעשה המון, ולכן דוקא בדבר פירוש חכמים שהוא שכל המצוה לא יהיה פירוד והירוס, כי אם השכל מתדבק בשוא נתעה הרי התורה כגוף בלא נשמה ואין לאומה ראש ומנהיג ותתפרד החבילה בנקל. — אבל מי שעוקר גוף המצוה בהוראה הנה הוא חוטא כנגד חומר התורה וממילא כפרד ויוצא מן הכלל ולא ימשוך אחריו המאמינים בקבלה ושכל התורה גם לא יקום ולא יעמוד זמן רב אים אשר לא יבקש כי אם גוף בלא נשמה. — ושם אמרו בירושלמי טעם למה החכם בתורה הוא גדול מנביא והתורה הקפידה על כבוד החכמים בעלי עיון בשכל המעשה? מפני שהנביא צריך אל אות שהוא מן השמים אבל החכם אין צריך אל אות ומופת כי חכמתו מעידה עליו, כאשר המלך שולח שלוחו ואם הוא מדבר דברים שכליים אין צריך אל עדות בכתב וחותם אבל שליח המלך פלמנטרין Parlamentär שאינו מדבר בהשכל צריך אל רישיון וחותם המלך. — כלומר החכמה היא ענין שמים מפריָריט אבל הנבואה בהויות העולם היא דבר אחרי ובינת דברים המאוחרים מבלי הבין בסיבה הנעלה מפּאָסטריָארי, ולפיכך עשו הפרש זה בין משה לאלישע פסחים ס"ו ב' ואף שמשה היה אבי הנביאים קראוהו חכם ולאלישע תלמידו נביא? יען משה נבא נבואתו בחכמת הסיבה הקודמת' ואלישע שלא עסק בתורה לרוב כמשה הוא ידע המאוחר ולא הסיבה הקודמת בחכמה ויבואר עוד בערך חכם א"ה. ולכן ראוי שנדבק בהלכה למשה מסיני שנאמר עליו מוליך לימין משה כי הוא הולך בדעת וחכמה את המנהיגים ולו אליו שומעים כל בעלי קבלה הנקראים תלמידיו של משה יומא ד' להבין בשכל התורה וחפשיות הנפש בשכליות ומוסריות ונימוסיות להלוך בין העמים וממלכות עד שנצדק יקרא הדין הלכה למשה מסיני כלומר עם הכלל הלכתא לגרועי קאתי' למען תעמודנה ימים רבים בלכתנו בין העמים בצדק ומישור.

ז בשעה שאמרו ישראל נעשה ונשמע אמר הקב"ה מי הגיד להם לבני סוד זה שמלאכי השרת משתמשים בו שנא' עושי דברו לשמוע בקול דברו ברישא עושין והדר שומעין שבת פ"ח א' והפירוש מאגדה התמוהה הזאת לדעתי ברור כך: כבר אמרתי שע"ד הסרגל במעשה נתעורר השכל להעמיק בטעם המעשה וכמאמרם ראה מעשה ונזכר הלכה, והנה מלאכי השרת המה כלי אומנות של עושה מעשה עולם, ואלו ידע המלאך המוליך את אלכסנדר מוקדן לכבוש כן כל העולם כולו שסוף הכובש הזה למות בימי נעוריו בן ל"ב שנים באופן שלא לו תהיה הממלכה והממשלה, לא היה טורח כל הטורח הזה, וכן אלו ידע טיטוס שע"י חרבן ירושלים יערה על ישראל רוח חדש ממרום, לחדש ההלכה ביבנה ביתר עוז, וכן שיקומו הנוצרים משורש תורת ישראל ויבטלו ממלכת רום, בודאי לא היה מחריב מקדש אל, עיין ע' אספסיינוס. אפס מפני שבעת המעשה לא נודע לעושים מה שעושים, ואיזה תולדות יולדו על ברכי המעשה הגדול לכן עשו מעשה. ואלו ידעו נוסעי השלג (קריילליעגלער) שלשוא צרף צורף לא הכניסו עצמם לסכנה. אפס מן השמים נגזר בחכמה שיהיו כל אלה לתועלת כלל הליכות עולם (פאָרטטריטט), ואח"כ **עושים** דברו בתחילה ואח"כ **שומעים**, האבות עושים והבנים שומעים ומבינים טעם המעשה לבסוף. — וכן אלו ידעו ישראל בשעת קבלת התורה כמה הרפתקאות יעברו על שכמם ואת העול הגדול בין האומות וכדי בזיון וקצף הנמשך לרגל הקבלה הזאת בעתיד, כי עתה לא קבלו התורה, אבל מפני שלא ידעו מתחילת אמרו בסוד מלאכי השרת הנ"ל **נעשה ונשמע** נעשה תחילה ונתרגל בעבודה ולבסוף נבין מה שעלתה במחשבת השם תחלה, להציב גבולות עמים כמספר בני ישראל, כי ע"י החירופים והגידופים, ועל ידי כי העז ישראל ועמד ככבשה בסכנה בין ע' זאבים ע"י מעשיהם בתורה, באופן שנשאו הלים ועונות העמים, כלומר מפני שהאומות לא ידעו דרך השם כי נעלה הוא וכי' ה' שומר ישראל מכל השמדות מוכרח היה שיעשו תחילה ואח"כ ישמעו מה שיאמרו הבריות כי אין כאלהינו, ואין כעם ישראל אחד בעולם, וזה הלכה גדולה שנאמר למשה מסיני שעתיד אליהו (ע' ערך זה) לבוא ולעשות שלום בעולם ותתקיים ההלכה (דער

פאָרטשריטט) לתכלית המוסר וההשכלה בכל העמים. — והוא משה ידע כל זה כי ניבא לעתיד בחכמה הקדומה בשיבת ההויה שילכו ישראל בגולה וגם בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים, ובסוף יקבץ נדחי ישראל ברחמיו וידעו כל הגוים כי ד׳ היא האלהים משמים ממעל ועל הארץ מתחת, באופן שגדול כח המעשה וכל תורה כולה הלכה למשה מסיני שהוא חכם ונביא האמת.

ה נמשך מזה שאמרתי שכלל גדול הוא למנהיג אומה שאף אם הוא חכם ויבן לראות את הנולד אבל המונהגים יתנהגו כפי הסוד שמלאכי השרת משתמשים בו, ברישא עושים והדר שומעים הטעם בפרטי מצות היחוד, ובכלל הנהגת העולם. וזה באמת הלכה למעשה בפרט — להבין כל טעם וחכמת המצוה להאמין במנהיג העליון נעלה מן הטבע ובכלל לתכלית מוסר העולם בקדושת ישראל והשגחת הבורא ב״ה.

מעתה ראה ובין כי כן דרך חכמי תורה שבע״פ בכל הש״ס להשגיח בכל ספק על המעשה כיצד נוהגת האומה וכיצד היה המעשה, באופן שאם נסתפקו בקביעת הדין וההלכה, השגיחו תמיד שיהיה אחד או שנים מעידים מה ששמעו ומעשה שהיה איך היה, וכיצד קבלו מאז, כי לתכלית זה נשנה עדיות בבהמ״ד של יבנה לחפש ולבקר אחר עדות מימי קדם באופן שאם נסתפקו בהלכה בשכל הלכו אחר המנהג, ואפילו הלל הזקן הכריע ספיקותיו בפומבי ע״פ מנהג העם וקבלה משמעיה ואבטליון פסחים ע״ו א׳ עיין ע׳ הסמוך. — ולכן אין ספק שהדין עם הפרושים בעלי משנה ותלמוד ששלשלו השמועות בכל האפשר כפי ביקורת שכלם הישר עד משה רבינו וגם אנחנו לא נטה ימין ושמאל מקבלת אבות כי יש ממש **בהלכה למשה מסיני***) ועכ״פ אף מן הספק אנו מחויבין להחזיק במעוז המסורת בכל האפשר גם אותן הלכות השנויות במחלוקת לרוב לא יגרעו מנחלת ד׳, יען כי יש מקום ברחב לומר שחלוקת הדעות גם כן דבר הניתן ממרומים מ״ט פנים טהור ומ״ט פנים טמא כמו ששער הריטב״א וזה בטבע השכל בשורש החקירה.

ט למעלה בהערה א׳ לארבע אמות של הלכה הראנו קצות דרכו היגיון במחשב ועיון השכל כי עיקר הכל הוא כמספר ארבע. והנה חז״ל הגידו לנו שתקנו מאז ארבעה ראשים בעיון התורה כברכת יצחק ויעקב, א׳ ויתן לך אלהים מטל השמים זה מקרא (תורה מן השמים) ב׳ משמני ארץ זה משנה (ששונים בני אדם ע״פ חכמה ושכל אדם ארצי הוא משה איש אלהים שחיבר שמים וארץ בתורת אל) ג׳ ורוב דגן זה תלמוד, כי בתלמוד יש רוב דרשות ובודאי יש ג״כ לימוד שאינו מקובל ואין עלינו חובה לקבל כל מה שנאמר בתלמוד רק המוסכם בהלכה ע״פ שכל הזקנים והביקורת האמיתה בכל הזמנים. — ד׳ ותירוש זה אגדה כי האגדה נותנת תבלין בטעם וסברה להלכה רעליגיאָנספהילאָזאָפיע ע׳ ע׳ הגדה והיא כשתיית יין ותירוש לאוכלי שולחן ערוך מטעמי מקרא משנה ותלמוד, ועל דרך זה חלקו ד׳ פנים לתורה. פנים של אימה למקרא פנים בינונית למשנה, פנים שוחקת לתלמוד, פנים מסבירות לאגדה, ילקוט א׳ קט״ו ומסכת סופרים פי״ז ה״ב, וכנגד ארבעה בנים דברה תורה.

ובעירובין ד׳ נ׳ ספרו לנו כי משה למד תחילה מהקב״ה ולימד לאהרן והוא לבניו ובניו לזקני׳, וזקנים לכל ישראל באופן שכל ישראל למדו כמספר ארבעה ומה שקבל משה בשכל השמים בלי גשם וחומר מוגשם קנת על ידי תורת עבודה בגוף אל אהרן בבית ד׳ ומה שעבד אהרן במקדש ד׳ בצניעות נהגו בניו בבית ומשם לזקנים לפרסם ולכלול יותר בבתי מדרשם, ומה שלימדו הזקנים בבית המדרש מוגשם ונתפרסם בקבלת המון בעולם המעשה באופן שדרך ההשתלשלות מן הקודש אל המאוחר היא בטבע ארבעה במספר. ואמשול לך משל: מי שלומד מנעוריו דעת ובינה הנה הוא מתחיל בחכמה (מיט דעם אויפפאססטענדען וויססען) (ע׳ הערה א׳ לד׳ אמות של הלכה) הוא שומע ורואה איך שהעוף מעופף לשמים והברזל וכל שאר דברים כבדים נופלים לארץ ויודע הפרט זה בלי טעם, — אח״כ הוא הולך ומוסיף בבינה מיט דעם

*) ביומא נ״ד יש מחלוקה אם הארון גלה לבבל או במקומו נגנז, ובשקלי׳ ו׳ ב׳ יש דעה ג׳ כי ירמי׳ גנזו במערה ואל מי נאמין? וכן בסוכה מ״ה אם יום שביעי נקרא יום ערבה או יום חיבוט חריות גם כי אמר ר׳ יוחנן שם ל״ד ערבה הלמ״מ וכן ניסוך המים אשר בודאי רק דרך הפלגה עיין שם מ״ד כי יסוד או מנהג נביאים הוא? ובמס׳ יומא פ׳ ג׳ ופ׳ ה׳ נחלקו בכמה דברים איך היה כה״ג נוהג ביוהכ״פ וכן סוכה פ״ד מ״ט במעשה הניסוך בחג והרבה כיוצא מחלוקת במעשה שהיה ודאי על אופן אחד? בהכרח צריכין אנו להחזיק בדעה אחת ולומר לאומלא כי השכחה בטבע. —

בעאָבאַכטענדען וויסטען שלא בלבד העוף נוטה לשמים שיאו, כי אף כל דבר קל יותר מן האויר פורח בו, וכן לא בלבד הברזל שוקע במים כי אף כל הדברים יגעים בעלי כובד, ומזה מתחיל להשתומם בדעה מיט דעם קאָנסטיטוירענדען וויסטען, ועורך מערכות דברים הכבדים והקלים, מיניהם, כלליהם וסוגיהם ומנסה כח כל אחד ואחד עד שידע בכח היקשי החיפוש טעם חוקי הכובד וקיבת הקלות, כי הכל תלוי במשקל הפרטי (פֿאָן דעם ספעציפישען געוויכט) והעוף מעופף באויר מפני שבטבעו לאסוף לתוך גופו אויר בכמות הראוי, לנענע בכנפיו באופן שיכבד האויר יותר מגופו. וכן השקיעה במים תלויה בטיב הנחת הנישאים על המים, ויתכן להכין המלאכה על אופן שגם הברזל לא יכבד על הספינה לשקעה. מזה הוא בא אל ההשכלה בהיקש (פֿון ערקלערענדען וויסטען, פֿון טאָוס). והנה מי שהגיע לכלל השכלה בשבות הנה הוא יוכל להפך הסדר בעלותו על סולם המדע במה שאחר הטבע בתורה מן השמים, ומתחיל להשכיל ענין שמים והשכלים הנפרדים, רוח האדם העולה מעלה כנפש השכלית, וממנה הוא יורד לדעת רוח הבהמה יורד מטה בענין אדם, ומן הדעת הוא יורד אל הבינה בטבע בני אדם המרובים, ואחרי הבינה יודע לפלס בחכמה לכל אחד ואחד מה יעשה אדם ויליה לקבל עול מלכות שמים כאשר אפשר לבן אדם כמותו, כי קול ד׳ בכח של כל אחד באופן שהתורה נתנה לצרף הבריות בשכל וגוף יחד, ולפיכך לימד משה באופן הכפול ארבעה שאמרנו, וככה נהגו אחריו המקבלים הנאמנים, לבקר ולחפש השכליות לבד, והחומר לבד, ואח״כ יחוס השכל אל הגוף, ויחוס הגוף אל השכל במדה הנאותה, והם המה ארבעה פנים לתורה, באופן שבצדק אמר רב אסי מיום שחרב בהמ״ק אין לו להקב״ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה. א׳ שכל, ב׳ גוף, ג׳ יחוס השכל לגוף, ד׳ יחוס הגוף אל השכל, לחבר האוהל יחד ותוכל הספינה ליסע בלב ים זועף (ישראל בעולם) ויעלו שמים וירדו תהומות. —

ארבעה עשר שחל בשבת

א קרבן פסח הוא המצוה הראשונה אשר נצטוו ישראל בעת צאתם ממצרים, ונכלל במצוה זו מעט תכלית כל התורה, היינו להוציא את בני ישראל מרשות אלילים רבים לרשות היחיד ב״ה והתורה צותה בעבור זה: לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך כי אם במקום אשר יבחר ה׳ אלהיך לשכן שמו שמה דברים ט״ז ה׳, להורות כי לא יעשו כל ישראל איש איש במה לעצמו ויהיה פירוד מחשבות כמו שנהגו העכו״ם, שכל איש היה לו אליל בית לעצמו (הויזגאָטט) אשר לו בנה במה והקריב זבחים על מנת שיעזור לו ויזיק לאחרים; לא כן ישראל כי אם כל בית ובית יקח שה לעצמו, להורות שכל אחד מישראל יהיה מאושר ומוצלח בביתו, אבל לא יצא באכילת בית כי אם צריך לילך עם כל ישראל לירושלים כדי שרק באגודה אחת מועלת לכל אחד ואחד, בין בזמניות ובין ברוחניות, ויאכלו זבחי צדק ויזהרו מלגרום נזק איש לרעהו, למען יסובבו המזבח בנקיון כפים וזה סוד כל הקרבנות, להרחיק כל פרט ופרט מישראל מן הגזל ומעשות עול, כי אם לפני ה׳ אלהינו נאכל כל הזבחים וכל הפסחים, הוא ישגיח ממרומים אל כל לב איש ועומק המחשבות ואליו יתנו הכלל רוחם ונפשם, בידעם כי אף כי כל עמל אדם לפיהו וגם הנפש השכלית לא תמלא נחת? בכל זאת מאחר שאדון כל המעשים עומד ומשגיח על הכלל ועל הפרט בבוא כל ישראל לפניו, ממילא מן ההכרח הוא לשמור חוקי יושר וצדק, ולא בנקל אדם יחטא להביא קרבנו מן הגזול, או מן שאר עברות אשר שנא ה׳. הלא תראה שגם בשחוטי חוץ בפירוש דברה תורה ויקרא י״ז, שמי ששוחט בחוץ לאכול מה שלא ירצה להביא למשכן

ד', נחשב לו כאלו דם שפך, יען כי אפילו בהמה אסור לשחוט ולהרג אם לא לכוונת הקדושה והצדקה, ועיין מדרש שם, כי על ידי זה שצוה הקב"ה שיאכלו ישראל משולחן גבוה מנילא יתרחקו משיקוצים וטומאה, כמו שעושה המלך לבנו הרגיל לאכול נבלות וטרפות להסמיכו על שולחנו כדי שיתרחק מן הכיעור והדומה לו.

בגלל הדבר הזה קרבן פסח חביב מאוד בעיני ישראל, ואנחנו לומדים ממה שאירע פעם אחת ערב פסח בשבת ממש רוב כללי תורה שבע"פ כאשר אבאר.

בפסחים ס"ו ע"א סופר כי בשעה שהיו בני בתרה*) נשיאים נשאלה שאלה זו: אם מותר לחלל שבת מפני קרבן פסח או לא, ולא היה אדם שם שידע להשיב תשובה נכונה עד שבא הלל מבבל ואמר שקיבל משמעיה ואבטליון שפסח דוחה את השבת, ומבואר שם בירושלמי וז"ל **אע"פ שהיה יושב ודורש להם כל היום לא קיבלו מהם עד שאמר להם: "יבוא עלי כך שמעתי מפי שמעיה ואבטליון"** מזה מפורש שאין אנו משגיחים על הדרשות לא על קל וחומר ולא על גזרה שוה, רק על המקובל איש מפי איש, כי כל הדרשות מן הכתוב אינן רק אסמכתות ואפשר להשיב על ק"ו וגזרה שוה אשר אדם לומד מעצמו אבל לא על המקובל.

והנה טעם הדבר שנסתפקו בירושלים בימי בני בתרה אם הפסח דוחה שבת לא נתברר בש"ס, והוא ענין תמוה דלמה לא ידעו דבר הרגיל להיות לדעת הירושלמי בכל י"ד שנה לפחות פעם אחת? וטעם שנתן הירושלמי שנעלמה הלכה, כדי לתת גדולה להלל הוא טעם חלום, ונראה לי לבאר זה אם אקדים מה שעוד אמרו שם בירושלמי על שלשה דברים עלה הלל מבבל: (א) בנגעים כתיב טהור הוא יכול יפטור וילך? ת"ל וטהרו הכהן, אי וטהרו הכהן יכול אם אמר הכהן על טמא טהור יהא טהור? ת"ל טהור הוא וטהרו הכהן (כלומר שיהיה באמת טהור ע"פ חכמה, וגם הכהן יסכים לכך) על זה עלה הלל מבבל. (ב) כתוב אחד אומר וזבחתי פסח לד' אלהיך צאן ובקר דברים ט"ז, וכתוב אחד אומר מן הכבשי' ומן העיזים תקחו שמות י"ב הא כיצד? צאן לפסח, צאן ובקר לחגיגה. (ג) כתוב אחד אומר ששת ימים תאכל מצות דברים שם, וכתוב אחד אומר שבעת ימים תאכל מצות הא כיצד? ששה מן החדש ושבעה מן הישן, ודרש והסכים עלה וקיבל הלכה. — כל משכיל על דבר ישאל איזה

*) מי המה בני בתרה? יש אומרים מכת הצדוקים שרצו ששחיטת הפסח תהיה בערב ממש אחר שבת ולא נדחה השבת יען פשטות הכתוב תזבח בערב דברים ט"ז מורה כן. ויש אומרים (גרעטץ) שהיו ב"ב ממקום מבבל שנקרא Batyra. רש"י אומר בני בתרה נשיאים היו וקשה שלא נחשבו בין נשיאים בפ"א באבות? ולי נראה כי כפי המסופר יומא ע"ב ב' שמתחילה אזלו בתריה דהכהן גדול וכשראו שמעיהו ואבטליון אזלו בתריה דשמעיה ואבטליון אם כן בודאי היה איש גדול אחד שנתן עצה זו לילך בתר שמעיהו וקראוהו בעבור זה בתרה פארטייאפיהרער, כי בתר בעברי מורה על פרידה ובארמי כמו אחרי — ובניו נקראו בני בתרה והלל הוכיחן שלא עשו כן מתחילה ללמוד משמעיה ואבטליון פסחים שם.

המשך יש לשלשה דברים זה לזה ואיזה יחוס יש לכולם אל השאלה אם הפסח דוחה שבת? ועוד למה הוצרך הלל דוקא לעלות לירושלים עבור כל אלה, הלא היה יכול ללמד בבבל כל זה ולהשמיע דבריו לתלמידים העולים לא"י?

ב ונראה לי שסיבת הספק היה מפני כי אז נחלקו הצדוקים עם הפרושים המחלוקה הידועה, הצדוקים היו משתדלים תמיד שיהיה יו"ט של עצרת (שבועות) באחד בשבת, ולכן אם היה ר"ח ניסן באחד בשבת רצו הצדוקים לקבוע ר"ח בשבת כדי שיחול ט"ז ניסן באחד בשבת וכן העצרת. — והנה אז אחר פטירת שמעיה ואבטליון בשעה שגבר הורודוס עם אביו על מלכי בית חשמונאים, היתה שערוריה גדולה בישראל וכנראה ממה שסופר יומא ע"ב ב' שכל הקהל הלכו אחרי שמעיה ואבטליון בשעה שיצאו ביום הכיפורים מן המקדש וכעס על זה אז הכהן הגדול מבית החשמונאים (אַנטיגָנוס בן אריסטאָבול), ובעיני הסנהדרין והפרושים היה בית חשמונאים למבזה, יען כי לא עשו כמנהג אהרן הכהן לאהוב את השלום כי אם תמיד צרו זה לזה, והאחים הורקנוס ואריסטבלוס כל ימיהם היו במחלוקת עד שלהורקנוס נצטרפו הרוב מן הפרושים, ולאריסטבלוס הרוב מן הצדוקים, וכשנעשה אַנטיגָנוס כה"ג בודאי הצדוקים היו אוהביו ולא הפרושים. — לפיכך תמצא במנחות פ"ו א' ר' אלעזר בר' שמעון אומר הוכחה שעצרת הוא אפילו באמצע השבת ממה שכתוב אחד אומר ששת ימים תאכל מצות וכתוב אחד אומר שבעת ימים תאכל מצות הא כיצד? אלא ששה מן החדש שבעה מן הישן, מזה מוכח דיום הנפת העומר ותחלת ספירת מ"ט ימים הוא מיום ב' שלפסח ולא מיום א' אחר השבת ואמר רבא שם כי על הוכחה זו אין תשובה, והוכחה זו ממש היא נאמרת בשם הלל אשר עבורה עלה לירושלים לעיל סי' ג', ולכן בודאי כדי להוכיח נגד הצדוקים עשה כן הלל, לתפוס בקבלת אבות להתנגד נגד הצדוקים; ובעבור זה הקדים עוד להורות מטומאת נגעים שאין הכהן יוכל לטהר רק מה שהוא טהור באמת להודיע כי אף שהצדוקי' של בית חשמונאים נהגו מנהג שררה ע"פ התורה שהתירה לכהן לטמא ולטהר כאות נפשו, וא"כ רשות ביד כהני הצדוקים ומלכי חשמונאים לשלוט על התורה כמאוים, לכן התנגד הלל ואמר שרק מה שטהור באמת ע"פ תורה שבע"פ שביד חכמים המקבלים הוא טהור ולא מה שדימו הצדוקי' אוהבי כהני חשמונאים, וזה נכלל בסי' א' למעלה, ועוד בה שלישי' והיא אם חגיגה דוחה שבת והוא מבואר פסחים ע': דבן תימא ויהודה בן דורתאי סברי בשם שמעיה ואבטליון שחגיגת י"ד דומה לפסח ודוחה את השבת, והטעם ג"כ לחזק דין הפסח שיהיה דוחה שבת לבלתי תת מקום לצדוקים לקדש החודש כרצונם יום אחד מקודם עבור השבת, ולכן נכלל זה בסי' ב' שדרש הלל ממש כדרשת בן דורתאי לדחות השבת בחגיגה והכל סובב על ציר אחד להוציא מלב הצדוקים שאין העומר ואין הפסח ואין עצרת דוחה שבת. —

ג הן התוס' שאלו פסחים ס"ו ד"ה מה מועדו: דהכא משמע דילפינן

דפסח דוחה שבת מגזרה שוה פסח מתמיד מועד מועד ובדף ע"ו מפורש דילפינן ממשמעות של ממועדו לבד דהכתוב הקשה כל המועדים כולם ואפילו ראש חודש שידחו שבת וטומאה? ועוד הקשו: בפסחים ס"ו ע"ב מפורש דילפינן פסח שדוחה טומאה מדכתיב איש איש, איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחה? ועוד הקשה במנחות ע"ב ילפינן תקריב תקריב שאפילו בטומאה ובשבת תקריב שתי הלחם בעצרת?

ונראה ברור שכל אלו הן רק אסמכתא, שהרי כבר הראתי בשם ירושלמי דהלל הורה דין הדיחוי ע"פ המקובל ולא שמעו לקול הדרשות מק"ו וג"ש, א"כ בודאי כל אלה רק לסמך כאמרו להורות מושגים יפים ומועילים, כי באמת לשון מועד מורה על יום המיועד לקבץ יחד כדאי ישראל להיות אחד, ולא יפרדו לחלקים ולעבודות שונות כדרך עובדי עכו"ם, וכמו שכתוב הילכו שנים יחד בלתי אם נועדו. ולפיכך ראוי שאפילו קרבן יחיד הקבוע לו זמן ברגל במקום רבים ובשעה שכל ישראל חברים וטהורים ברגל, יהיה היחיד נגרר אחר הציבור וידחה הטומאה והשבת, להורות שהשם היחיד שוכן אתם בתוך טומאתם, ולא יעשו כחוקות הגוים אשר זה דרכם בכל למו לעשות מועדים שונים לאלילים משונים, מעת כל יום וכל שעה היו מיוחדים לאליל מיוחד; לא כן בישראל הכתוב השוה כל המועדים להיות אחד, ואפילו ראש חודש נקרא מועד כאשר אמרו פסחים ע"ז ע"א תמוז דהאי שתא (של מרגלים) מלאוהו מליא שנאמר קרא עלי מועד לשבור בחורי — וזה קשה מאוד מאי ראיה היא זה מנה שקנן המקונן קרא עלי מועד על תמוז דוקא? אבל לדעתי בקשו לנו לרמז בזה מפני שתמוז הוא עיקר עבודה זרה שנכשלו בה נשי בני ישראל כמש"כ יחזקאל ח' והנשים מבכות את התמוז, והתמוז הוא בתאר בחור נקרא מַדְמָנִים יפה מאוד, לפיכך רמזו לנו סיבת החרבן קרא עלי מועד לשבור כח עבודת הבחור מַדְמָנִים שעבדו בחודש תמוז, והוא בחורי — ואם כן המועד שקבע השם יבטל כל ע"ז, וזה מורה המליצה תמוז דהאי שתא מלאוהו מליא כלומר על ידי חרבן המקדש נתמלאה סאת עון ע"ז ונשבר כח היצר בשעת מועדי ד' אם נועדו יחד כל ישראל כחברים לשמוע תורה ברבים. — ויען כי מעשה מרגלים היה סימן לבכיה לדורות בתשעה באב עיין תענית ל' ב' בתוס' ד"ה יום שכלו מתי מדבר ומדרש איכה כל ת"ב היו מתים ואותה שנה שכלה הגזרה היו סבורים שמא טעו בחודש עד שראו הלבנה במילואה ע"ש. ופלוטארך אלא פֿונקע ע' פאַן כתב שבימי קיסר טיבעריוס שמלך בימי ישו הנוצרי היה מלך אחד מוליך ספינה ממצרים ואיטליא נקרא תמוז ושמע קול בכיה שאליל פאַן מת ולא יכלה האניה לילך עוד בלב ים מפני חסרון נשיבת הרוח? ולא ידעו לפרש מעשה זה! ונראה כי הוא מליצה על מה שאז בימי ישו כלתה עבודת תמוז בכנען ועבודת פאַן הגדול ליונים ויקדוה הנוצרים — לכן רמזו חז"ל על זה כדרכם בכ"מ לדבר בחידה וליתן הסיבה אל מסובבים רבים ולהפך ברמיזה מחוכמת.

ד מבואר מזה שלשון מועד בעצמו מורה על אחדות כל ישראל בכל המקומות

ובכל הזמנים לאל אחד, ולתכלית זה למדו גם כל גזרה שוה פסח מתמיד: מה מועד האמור בתמיד דוחה שבת אף מועד האמור בפסח, ורצו בזה להורות מושג התמידית כי תמיד עיני ד׳ אלהים בנו — ויפה עולה הדמיון מן תמיד אל פסח כלומר התמידות הנולדת מן פסח להגות תמיד באמונה הטהורה והשגחת היחיד ומיוחד. —

ועיין ירושלמי פסחים פ״ז ה״ד על המשנה חמשה דברים באים בטומאה ואינם נאכלים בטומאה, הפסח בא בטומאה ונאכל בטומאה, וז״ל: אית תנוי תני כולהו מפסח (מג״ש) ואית תני כל אחד ואחד ממקומו ממשמעות מועדו. הכוונה לדעתי ג״כ להורות על מושג האחדות בפסח שבו נכללו כל המועדות, וזה המכוון שהפסח הוא המלמד וגם כל אחד ואחד כלמד ממקומו, ומר אמר הדא ומר אמר הדא ולא פליגי כי הכתוב השוה כל המועדות בכלל מועד אחד לכבוד יחיד ומיוחד. לתכלית זה למדו תקריב אפילו בטומאה ואפילו בשבת בעומר ושתי הלחם מנחות ע״ב להורות נגד הצדוקים לשמור חוק האחדות כי העומר דוחה שבת וטומאה כמו תמיד ופסח וכל קרבנות ציבור הקבועים במועדם, יען כי השבת והטומאה הותרו או דחויות בציבור לשם שמים, יען כי בציבור יש קדושה יתרה והן אל כביר לא ימאס ובודאי ראוי לשמור המועד עם קרבנו לתכלית עבודת הקדושה לשם אל אחד. —

וכן בסוף פ״א דר״ה מבואר בסתם משנה שעל שני חדשים מחללים את השבת בשילוח השלוחים להודיע קביעת החודש: ניסן ותשרי מפני שכל המועדות תלוים בם, ונאמר אלה מועדי ד׳ אשר תקראו אותם במועדם. ילפי אם כן ממשמעות המלה מועד סוד היתר חילול שבת לשם אמונת היחיד אשר אליו מיוחסים כל המועדים והרחק ע״א. גם מובן בזה אמרם בשם ר׳ עקיבא ר״ה כ״ה. **אשר תקראו אתם: אתם אפי׳ שוגגים, אתם אפי׳ מוטעין אתם אפי׳ מזידין** לקיים קביעו׳ הכשיא על כל פנים מפני התכלית הנעלה, לשמור חוקי האחדות ולא יפרדו בני ישראל לחלקים בקביעות מועדות כדי שלא יבנה כל אחד במה לעצמו כדרך הגוים עכו״ם. ובספר דברי שלום ואמת לד 7 מובאים דברי הרמב״ם ה׳ קה״ח ספ״ב שאינו גורס **מזידין** והצדיקם המחבר מפני שאין ראוי לשמוע אל ב״ד מטעה במזיד. אפס מה יעשה במשנה שם שרבן גמליאל קבע מזיד שלא כדין וכנגד ר׳ יוחנן בן נורי ור׳ דוסא ב״ה? אבל לפי סברתי יבוא על נכון כי מפני המחלוקת בעיקר גדול והנהגת האומה באחדות ראוי שאפילו הזיד הנשיא המנהיג בקביעת נסמוך עליו, כי באמת שלשה אלו **אתם** נוסדי׳ על מעשה שהיה שם ברא״ש הפרק הטעוהו בייתוסים את הב״ד וש״יך לומר **אתם אפי׳ מוטעין**, ואח״כ קלקלו הכותים במשואות ועיין חולין ק״א: יום הכיפורים נקבע בשבת באונס לכן **אפי׳ אנוסים**. ומעשה דר״ג מחייב ואפי׳ **מזידין**.

ה נדבר עתה מעיקר המחלוקה שבין צדוקים ופרושים. הנה במנחות ס״ה מובא: ת״ר (במ״ת) אילן יומיא דלא להתענא׳ בהון ומקצתהון דלא למספד, מריש ירחא דניסן עד תמניא ביה איתוקם תמידא דלא למספד

שהיו הצדוקים אומרים יחיד מתנדב קרבן תמיד שבת אחת או שתי שבתו' משום דכתיב את הכבש האחד תעשה (לשון יחיד) וגברו הפרושי' מדכתיב את קרבני לחמי לאשי תשמרו שיהיו כולם באין מתרומת הלשכה. מתמני' ב' עד סוף מעלה אתוקם חגא דשבועיא דלא למספד שהיו בייתוסים אומרים עצרת אחר השבת, נטפל להם ר' יוחנן ב"ז ואמר לא תהא תורה שלנו כשיחה בטלה שלכם, והביא ראיות הרבה שעצרת לאו דוקא אחר השבת ועיקר ראיה שנשארת קיימת, היא מפני הכתוב ששת ימים תאכל מצות ובשביעי עצרת תהיה לכם, שהכוונה על ששת ימים מן החדש כמו שמשמע מן הכתוב הסמוך לו שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה (עיין ראב"ע דברים ט"ז) שסמיכת זה בא להורות כי בעבור החל החרמש בקמה אינם רק ששה ימים מן החדש וזה כאשר בארתי למעלה בשם הלל הבבלי. —

והנה זה מקרוב ראיתי בכתבי חודש לחכם פרַאנקעל כ"י אפריל 1862 השערה בשם חכם קֶאמפן להוכיח כי הדין עם הפרושים, יען כי מלת שבת בכל התנ"ך מורה על השביתה ביו"ט ג"כ*) ולאו דוקא על שבת בראשית, ואביתי להביא ראיה לזה ממה שאמרו פסחים כ"ע: עולת שבת בשבתו עולת חול בשבת ולא עולת חול ביו"ט מבואר מזה שחז"ל סוברים כי לשון שבת מורה על שביתת י"ט ג"כ ועיין תוס' ד"ה עולת שהקשו דלמא דוקא שבת אבל לא י"ט ונדחקו לתרץ, — אפס לכל זה יש תשובה ממה שכתוב ד"ה א' ע' ל"ב המערכה להכין שבת שבת דמפורש שלשון שבת לבד מורה דוקא על שבת בראשית וכן ביחזקאל מ"ד חשב חדשים, חגים, שבתות ומועדים — והחכם הנ"ל נדחק ליישב זה. — גם בספר דברי שלום ואמת מהגאון רש"ל ר"פ ד' ג', אומר שלא היה הכתוב יכול לומר ממחרת הפסח דא"כ משמע ט"ו כיון מחרת י"ד ערב פסח שאז מקריבים הפסח ולא היה יכול לומר מחרת החג, כי כל ז' ימי פסח נקראו חג, לפיכך אומר הכתוב ממחרת השבת על י"ט. ולי נראה שהיה הכתוב יכול לומר ממחרת שבתון**) כי כן נקרא היום טוב, כי שם שבתון מורה על שביתה מרובה יותר על שבת בראשית עיין ע' אישון? אכן המוחוור מה שכתב הראב"ע אמור כ"ג דבפעם הראשונה היה חל יום ט"ו בשבת וכן הוכיח שם באוהל יוסף, או שם שבת מורה על שבוע כמו בארמי וסורי עיין געזעניאוס, ומתי' כ"ח א'.

ך והנה הכל מודים אפילו הצדוקים שממחרת השבת השביעית בהכרח פירושו שבוע ולא שבת, כי אם לא כן לא יתכן לומר עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום שהרי יש כאן שמנה שבתות מיום הנפת העומר ממחרת שבת שהוא יום ראשון בשבוע עד יום ראשון שהוא מחרת

---

*) עיין פירוש המשנה לרמב"ם חגיגה י"ז א' וז"ל: אותם שאין מאמינים בתורה שבע"פ אומרים עצרת אחר השבת שנ' וספרתם לכם ממחרת השבת אבל באמת הכתוב קרא י"ט שבת כמו שקרא כולם שבתות ד', א"כ כבר היה לעולמים.

**) או ממחרת מקרא קודש עיין מס' סופרים פ' י"ט ג' ד' שכן הוא נקרא י"ט. —

השבת השביעית? אלא בהכרח צריכים אנו לומר שלשון עד ממחרת השביעית פירושו שבוע, ואם כן נוכל ללמוד גזרה שוה שגם ממחרת שבת ראשון פירושו שבוע כי לשון **שבת** הוא הקיצור מן **שב־עת** יען באחרוני **שב** מורה על מספר השבע ואם כן שב עת הוא עת השביעית שהוא שבת.

אפס עדיין יש לשאול אולי מורה לשון **שבת** על שנים יחד היינו על השבוע שדרכה להתחיל מיום ראשון וכסברת הצדוקים? אשר עבור זה השיב הכוזרי מ"ג שכוונת התורה לדבר בהווה, ויען כי דרך השבוע להתחיל מיום הראשון, לכן אמרה תורה ממחרת השבת לספור השבועות, וה"ה באחד מכל ימי השבוע*) וזה באמת נכון מאוד, כי התורה רצתה להסביר להמון ענין השבת וספירת שבעה שבועות, על כן הסבירה זאת בטוב טעם על דרך הרגיל למנות השבוע מיום א', ומוכח זה ממה שכתבה תורה דברים ט"ז סתם מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות ולא ביררה דוקא בהתחלה ממחרת השבת. גם יש להטעים עוד למה בחרה התורה לקרוא השבוע בשם שבת דוקא במקום הזה, משום שהתחלת הפרשה הוא כי תבואו אל הארץ וקצרתם את קצירה והבאתם ראשית קצירכם אל הכהן — ממחרת השבת יניפנו הכהן כלומר מיום שתתחילו לשבות מן הקצירה והוא יום ראשון של פסח ע"ד הכתוב בחריש ובקציר תשבות, והקפידה התורה להורות שיום הנפת העומר יהיה אחר שתפסוק מן הקצירה מחמת קדושת יום טוב או שבת, וטעם הדבר נראה כי לדעתי סיבת ספירה זו של שבעה שבועות מהחל חרמש בקמה הינו כדעת הרמב"ם במורה ג' פ' מ"ג מפני שדרך המשתוקק לדבר מה לספור הימים והשעות, ומפני שביום החמשים הוא יום מתן תורה ראוי לספור ולחשב את בוא יום הנכבד, כי אם זה היה הטעם, למה תלה הכתוב דוקא הספירה בתחילת הקציר? אלא נראה לדעתי הטעם, שמפני שהתורה הקפידה מאוד על שביתת השמיטות וספיר' השמיטות עד היובל, כדי לידע בבירור שלה' כל הארץ, ותלתה התורה במצוה זו קיום עם ישראל בארץ אבותיהם, ואם כן ראוי בכל שנה לעשות זכר לספירת היובל כדי שלא ישכחו המנהיגים העיקר הגדול הזה אשר כל הצלחת האומה על אדמת הקודש תלויה בו כמבואר ויקרא כ"ו כל ימי השמה תשבות, שהגלות באה עבור עזיבת סדר היובלות והשמיטות, וספירת השמיטות והיובלות בהכרח לא לכל אחד ואחד מישראל ניתנה, כי מי יוכל לשמור שבועות חוקות שנים עד חמישים רק המנהיגים, הבית דין והסנהדרין, מונים בדקדוק השנים והשמיטות והיובלות ומברכים על הספירה כמבואר בתורת כהנים ויקרא כ"ג ט"ו וספרתם לכם ממחרת השבת כל אחד ואחד משמע,

*) ויש להטעים עוד יותר כי התורה רצתה לתת סימן לזכור היטב את מספר השבע שבועות, ויען שמשה תיקן משמרות כל כהנים באופן שנוכל ליקח סימן התחלת הספירה מחילוף המשמרות שהוא תמיד ביום השבת, לפיכך נאמר ממחרת השבת יניפנו הכהן כדרך שנקבע המזמור ס"ז לסימן, עיין ביאור תהלים ק"ס.

אבל בשמיטה נאמר וספרת לך בלשון יחיד מורה שרק הב"ד סופרים ומברכין ועיין מנחות ס"ה ע"ב תוס' ד"ה וספרתם וכתובות ע"ב א' ד"ה וספרה שהזבה אינה מברכת שמא תסתור. אכן ע"פ שכתבתי נראה לדעתי לישב השאלה הידועה (עיין כודע ביהודה מ"ת הי"ד סי' קכ"ד) למה בספירת שבעה נקיים לא תקנו ברכה, ובספירת שבעה שבעות יש ברכה לכל אחד ואחד? כי טעם הספירה של שבעה שבועות מהחל חרמש בקמה, הוא לזכור על ידי ספירה זו דיני ספירת שמיטות ויובלות שנסדרו ע"פ מספר השבעה, וכל המצוה תלויה בתבואת הארץ וחובת קרקע, ואם כן יש במספר שבע שבתות בכל שנה, דין שמיטה ויובל, באופן שהיחידים יספרו כל אחד לתכלית זכרון מספר הגדול שניתן רק לב"ד, והב"ד יספרו הספירה הגדולה לטובת הכלל, לשמור חוקי חיים בארץ הקדושה; אבל ספירות שבעה נקיים אין בה שום זכר לטובת הכלל, רק תכלית הספירה הוא כדי שתדע האשה שהיא טהורה כמו שנאמר ואחר תטהר, לפיכך אין בזה המספר בעצמו מצוה, רק הידיעה הברורה אימתי תטהר, כמו שדרשו בטעם וספרה לה לעצמה כלומר היא עצמה תדע ולא שתודיע לאחרים כמו בספירת עומר ויובל.

מעתה הדבר ברור שמטעם זה גופו בחרה התורה במלת שבת על השבוע במקום זה, לספור שבעה שבועות להורות על שבת הארץ, היא שמירת שמיטת ויובלות, ואין ספק א"כ שהפירוש ממחרת השבת יכיפנו הכהן הוא אחרת השבוע וכדעת הרמב"ן. ומה שהקשה הביאור על הרמב"ן כי אין סימן מבורר יען כי יום ראשון של פסח הוא יום חמשה עשר לחודש ואם כן יום ט"ז הוא יום שני למחרת השבוע השנייה של חודש ניסן? נראה לי לבאר בדרך יפה וברור:

ד דע כי כבר עמדו המשכילים על מה שנאמר במגילת תענית פ"א מאחד בניסן עד תמניא בו איתוקם תמידא דלא למספד, למה זה נמשך הנילאון דוקא שמנה ימים? והשיב על זה החכם גרעטץ קורות ישראל ח"ג לד 472 שהכוונה שמנה ימים עשו יום טוב כמו שחנוכה נמשכה ח' ימים, אבל הנילאון היה ביום אחד, וקשה לי על זה אם כן מה שנאמר שם מיד אחר זה שמיום ח' עד סוף מועד איתוקם חגא דשבועיא דלא למספד, הכוונה ג"כ שמיום ח' עד יום כ"א שהוא מסך י"ג ימים עשו יום טוב ולמה זה הלא בלאו הכי יש במועד יום טוב, וכי"ב הקשו בתענית על על דרך אחר? ונראה לבאר הדבר הסתום הזה כך: ידוע כי לפי פשטות הכתוב הוקם המשכן בראש חודש ניסן ונתחנך ביום שמיני, כמו שכתוב ויהי ביום השמיני קרא משה עיין ויקרא ט' א' וביאור שם, גם דעת רבי עקיבא הוא כך בספרי פ' בהעלותך שיום א' של חודש ניסן היה שמנה למלואים וחינוך המשכן, בעבור זה יש ליום ח' המשך לז' ימים של חודש ואחר יום הח' מתחילה שבוע אחרת היינו מיום ט' עד ט"ו, שהוא יום ראשון של פסח עברה שבוע אחת אחר יום החינוך, ולכן יתכן לקרוא את ט"ז בניסן ממחרת השבת היינו מחרת השבוע שמתחלת אחר ח' ניסן, והנה כאשר נמשכה מחלוקת הפרושים מיום א' של ניסן עד ה'

בו, ואז היה הנילאון, הכירו הפירושים בזה ענין השגחה מן השמים, להורות שכמו שמתחילה התחילו להקריב התמיד ביום ט' בניסן כן לדורות נקבע דין תמיד שבא משל ציבור בט' לחודש ניסן. ויען שחשבו נילאון זה ביום ח' דוקא לסימן מן השמים, ידעו כי גם זה לך הבן שהשבוע תתחיל מן יום ט' בניסן, ויהיה פירוש ממחרת השבת שפיר מחרת השבוע אחר ח' בניסן. — ויען כי הכל הראה הוכחה לזה מן הכתוב ששת ימים תאכל מצות, בהכרח היה ויכוח זה בשעה שעלה הכל לנשיאות, והיה אז ערב פסח בשבת, ותחילת המועד ביום א', וסוף המועד בשבת שלאחריו, באופן שהקריבו הפרושים את העומר ביום ב' שהיא י"ו בניסן, והיו שומרים עד סוף המועד שלא יקריבו הצדוקים העומר אחר המועד שהוא ממחרת שבת בראשית לפיכך הרויחו במשך י"ג אלו מיום ט' עד כ"א בניסן לחזק דין הספירה ממחרת השבוע שאחר ח' בניסן, ולתכלית זה עשו לדעתי סימן מיום ההוא ולמעלה שהעומר צריך להיות מנופה בי"ג נפות ומנחות ע"ב:

והנה טעם המחלוקת בתמיד אם בא דוקא משל ציבור קשה מאוד שהרי מבואר בנחמיה י' שהעמידו עליהם לתת שלישית השקל בשנה לקרבן תמיד ואיך נחלקו הצדוקים לומר שיכול היחיד לנדב קרבן תמיד? ועוד במגילת תענית מבואר שמעת הנילאון התחילו לשקול שקלים לתמיד והלא זה כבר נתקן מימי עזרא? ועוד שם במ"ת אמרו בשם ר' עקיבא שהתמיד צריך ביקור ד' ימים כמו פסח לאיזה תכלית נאמרו דברים אלו בשעה זו ובמקום זה, איזה יחוס יש לנילאון שהתמיד בא משל ציבור אל ביקור ד' ימים? ונראה לי כי המחלוקה נמשכה אחר מה שבשעה שצרו האחים אריסטובול והורקנוס זה על זה שהיה אריסטבלוס עם הצדוקים והכהנים בפנים למקדש והורקנוס עם הפרושים חוץ למקדש, והוצרכו בכל יום הצדוקים להושיט לחוץ אלף דרכמונים לאנשי הורקנוס בעבור הטלה לקרבן תמיד עיין ב"ק פ"ב. ויוסף קורות י"ד ב' ב'. ולמה עשו זאת הפרושים ונבחון שהרי התמיד הוא חובה ואיך בטלוהו ולקחו ממון הרבה ולא שלחו טלאים לבסוף? מפני שהפרושים אמרו שחובת התמיד דוקא: אם כל ישראל באחדות, אבל בשעה שכת אריסטובול היו אוחזים ומחזיקים בממון ואין לכל ישראל חלק בו, אין לקרבן תמיד מבוא במקדש, והצדוקים חלקו ואמרו שהיחיד מתנדב קרבן תמיד משלו, ולפיכך בדין עשו כת אריסטבלוס ששלחו ממונם הרבה משלהם, והיה זה ג"כ בתחילת ניסן עיין יוסף שם. ומשעה זו נראה שהתקינו לשקול השקלים מר"ח ניסן ולהלן, וזה כוונת מגילת תענית שהתקינו אז ליקח שקלים, וכן במה שדרש ר' עקיבא שצריך התמיד ביקור ד' ימים כדין פסח רצה להורות שאסור להקריב התמיד ששלשלו ונבחון לפנים בלא ביקור. —

על כל פנים העמידו חכמים שני דברים אלו יחד הנילאון עבור התמיד שבא דוקא משל ציבור, והנלאון עבור עצרת שדוחה את השבת, והטעם כמו שכתבתי והסכהו בקיצור: סוטה מ"ט: וב"ק פ"ב בשעה שצרו הורקנוס וסיעתו על ארוסטובל וסיעתו שהיו במקדש, נהגו הפרושים חסד עם

אריסטובלוס, והצדוקים שלחו להם בכל יום ערב ובוקר קרבן לתמיד ואח"כ יען זקן אחד למחנה הורקנוס שלא יתנהגו ככה שבכל זמן שמקריבים התמיד לא ימסרו בידם. — וקרוב הדבר אם כן שאז הוכרחו הצדוקים מצפנים להורות כי אין הקרבן צריך דוקא לבוא מתרומת הלשכה של כל ישראל רק אפילו היחיד יוכל לנדב קרבן תמיד ולא יצטרכו אל צירוף אחים מבחוץ — כי שלחו להם דינרין מצפנים משל יחידים.*) —

והנה עיקר טעם שהתמיד בא דוקא מתרומת הלשכה מכל ישראל שהביאו שקליהם הוא כדי שיתאחדו כלל ישראל לתכלית אחד נעלה ונשגב בלי פירוד בדעה ואמונה בה', ואתוקם עיקר זה מראש חודש ניסן עד ח' בו, ומשם ואילך נצחו עד סוף המועד על העיקר השני היוצא מעיקר הראשון, היינו לשמור דין עצרת שיהיה דוחה שבת ע"פ הכלל כי הטומאה והשבת הותרו או נדחו בציבור, שלא יהיה קרבן ציבור חלוק רק באחדות כוללת, — ועיקר הדבר מרומז במשנה תורה דברים ט"ז שלא תלה הכתוב במחרת השבת.

הערה לארבעה עשר שחל בשבת

אחר הדברים האלה ראיתי לבאר וליישב בכל מה שאמרתי כמה שאלות חמורות מאוד בנידון זה:

א פסחים ע"ז ע"א אחר שלמדו מפשטות המלה מועדו שקרבן ציבור דוחה שבת וטומאה אמר סתם גמרי סברוה דכולי עלמא טומאה דחויה בציבור דליכא תנא דס"ל טומאה הותרה בציבור רק ר' יהודה ביוה"כ"פ, דאפילו אם אין הציץ על מצח כה"ג, מרצה. — והקשו התוס' הא במקום שנחלקו ר"י ור' שמעון הלכה כר' יהודה ואיך שייך לומר כולי עלמא סברו טומאה דחויה? ונראה לי דלשון סברוה הוא לפי הסברה שאנו לומדים מן לשון מועד לבד, אבל אחר שנודע ג"כ הלימוד מאיש נדחה ואין ציבור נדחה כמבואר פסחים ס"ו: מוכח דאף טומאת גברי שאין הציץ מרצה על טומאת גברי כמבואר פסחים פ': אפ"ה נדחית הטומאה גבי פסח, וא"כ

---

*) אגב אורחא ראיתי לעורר פה על שאמר יוסף הכהן קורות ג' י' ו' שטעם קריאת שם עצרת היא מפני שהוא יום חמשים אחר ספירת מ"ט יום והקשו עליו שאין זה אמת כי לשון עצרת אין פירושו יום חמשים רק עוצר ומאסף? ונראה כי יוסף כוון לשורש עצר אויפהאַלטען יען כי מפשטות לשון התורה הכתוב לספור חמשים יום ורק מפני שאמרה התורה ג"כ שבע שבתות תמימות תהיינה, וכן במשנה תורה כתוב סתם מהחל חרמש בקמה לספור שבעה שבועות ולא הזכירה תורה ממחרת השבת — וא"כ עצרו יום אחד ונקרא עצרת היום הנעצר מלהשלים החמשים. — עוד יש לעורר כי מה שכתב יוסף הכהן ששר צבא הרומיים פאָמפעיוס כבש המקדש בחודש השלישי ביום התענית (νηστειας ημερα) קורות י"ד, ד, ב' — ג' ותמהו רבים איזה תענית יש בחודש סיון? וכתב גרעטץ צד 168 שהכוונה על שבת שאסור לבשל. ולדעתי הכוונה על יום טבוח שחל באחד בשבת אחר חג עצרת שהדין שאין כהן גדול מתלבש בבגדיו, ומותר בהספד ובתענית כדי להוציא מלב הצדוקים שעצרת אחר שבת חגיגה ז' א', לפיכך קראו יום זה בשם תענית כי אנשי מעמד התענו בו מש"אכ בשאר ימי טבוח וכן בשאר יום א' בשבוע עיין תענית רפ"ד — גם מה שמבואר בתלמוד שלנו שהעלו החולים בימי המצור קודם לפאָמפעיוס תחת מלך ערבי אַרעטא חזיר שנעץ ציפרניו בחומה ונזדעזע' א"י ד' מאות פרסה ולא ספר יוסף זה? גם מבואר בירושלמי ברכות פ"ד שבמצור היונים העלו שני גדיים ובמצור הרומיים שני חזירים? נראה לי שהכוונה עם הגדיים על מלכות יון שנקרא צפיר עיזים דניאל ח' ועם חזירים כוונו על מלכות הרומיים שנקרא חזיר במדרש מפני שדגלם היה חזיר, עיין יאסט ספר ג' צד 257. —

מיושבת השאלה ששאלו התוס' פסחים ס"ו. ד"ה מה מועדו: נ"ל איש נדחה ואין ציבור נדחה הלא ילפינן מלשון מועד אפילו בשבת ואפילו בטומאה דיש לומר דאי ממועדו הוה אמינא דוקא טומאת בשר הוא דנדחה אבל לא טומאת גברי, לפיכך יליף הש"ס מאיש נדחה אפילו בטומאת מת דהיא טומאת גברי ואין הציץ מרצה אפ"ה נדחית מפני הפסח. ואי כתיב איש נדחה ואין ציבור נדחה הו"א דוקא קרבן ציבור כמו פסח דוחה טומאה ושבת, אבל קרבן יחיד הקבוע לו זמן לא ואכן קי"ל יומא כ': ותמורה י"ד. וש"מ, דאפילו קרבן יחיד הקבוע לו זמן דוחה טומאה ושבת, לפיכך צריכים אנו לשני לימודים אלו. ובפסחים ע"ז א' קאי סברוה על הלימוד מלשון מועדו לבד, אך אמרו ליכא תנא דסבר טומאה הותרה בציבור רק ר' יהודה, ואע"ג דהלכה כר' יהודה נגד ר' שמעון עירובין מ"ו: כאשר הקשו התוס' שם ד"ה דלא; מ"מ במקום זה אי אפשר לפסוק כר"י משום דר' יהודה לשיטתו דסובר פסחים פ' ע"א ומנחות ע"ו ע"א וסברא דאין קרבן ציבור חלוק, ואפילו אם היחיד טמא והמרובים טהורים הציבור עושה בטומאה, כי היחיד מכריע את הציבור, ואין לעשות חילוק בקרבן ציבור, כדי שלא יבואו לידי מחלוקה ופירוד באמונת האחדות, ואם כן מטעם זה גופא הוכרח ר"י לומר טומאה הותרה בציבור כדי שלא לחלק בקרבן ציבור ואפילו בטומאת גברי; אבל רבנן חולקים על ר"י וסוברים דאין היחיד מכריע הציבור והלכה כחכמים, וממילא הדין דטומאה דחויה ולא הותרה לגמרי, אלא איש נדחה בפסח ובשאר קרבנות עושים הטהורים לבד והטמאים לבד.

(ב) על פי הקדמה זו מיושבת השאלה ששאל הכסף משנה על הרמב"ם פ"ד מה' ביאת מקדש ה' א' דבגמ' פסחים ע"ז ע"א וסנהדרין י"ב: חולקים ר' יהודה ור' שמעון דר"י סובר עודהו על מצחו מרצה, אין עודהו על מצחו אינו מרצה, ואמר ר"ש אפילו אין עודהו על מצחו מרצה, ואמר כהן גדול ביום הכיפורים יוכיח שאין הציץ על מצחו ומרצה? והשיב ר"י הנח לכ"הג ביום כיפורים דטומאה הותרה בציבור אם כן מי שסובר אין עודהו על מצחו אינו מרצה, בהכרח צריך לסבור טומאה הותרה בציבור, והרמב"ם סובר טומאה דחויה בציבור ואפ"ה סובר אין על מצחו אינו מרצה, וקשה עליו כהן גדול ביהכ"פ יוכיח שאין עודו על מצחו ומרצה? ונראה ברור כי הפרש גדול יש בין ר' יהודה לשיטת הרמב"ם שהרי ר' יהודה סובר אין קרבן ציבור חלוק, והיחיד מכריע את הציבור לעשות הקרבן בטומאה, ואם כן אינו מוכח ממה שכתבה תורה בפסח איש נדחה לפסח שני שאין ציבור נדחה, דלמא גם הציבור נדחה אלא התורה חדשה גבי פסח שאם הציבור טהור והיחיד טמא הו"א לדעת ר' יהודה אין קרבן ציבור חלוק, וצריך הציבור הטהור לעשות הפסח בטומאה כמו היחיד הטמא, לזה אמרה תורה שהיחיד נדחה, והטהורים עושים פסח בטהרה, אבל אם הציבור טמא אפשר דנדחים לפ"ש? אלא דאעפ"כ מסברא אנו יודעים דאין ציבור נדחה יען לר' יהודה טומאה הותרה בציבור ולא בעינן ציץ לרצות, וממילא אפילו טומאת גברי מותר — אבל הרמב"ם סובר כחכמים שיש קרבן ציבור חלוק ואם כן חדשה תורה בפסח שטומאת גברי נדחה אפילו אם אין ציץ לרצות, א"כ ממילא אפשר ללמוד גם יום הכיפורים דאי אפשר בענין אחר שגם אם אין ציץ מרצה מפסח. —

(ג) לפי הקדמה זו יש לנו לאדם דבר נכבד והוא כי בתוס' מנחות ט"ו ע"א ד"ה רב יהודה כתבו דר"י לא סבר טומאה הותרה בציבור רק בהקרבה אבל לא באכילה ולמה? ויש לומר לדעתי הטעם כך: דבשלמא רבנן דס"ל טומאה דחויה בציבור אפילו טומאת גברי בפסח שאין הציץ מרצה, א"כ יש לומר כיון דאשתרי אשתרי, כמו שנדחה טומאת גברי לענין הקרבה נדחה נמי לענין אכילה, אבל ר' יהודה דסובר שלא נאסרה טומאה מעיקרא בהקרבה כי טומאה הותרה בציבור מעיקרא, וא"כ לא שייך לומר מתוך שמותרת הטומאה בהקרבה הותרה באכילה, שהרי בהקרבה לא נאסרה מעיקרא, ולא שייך לומר סברא בו כיון דאשתרי אשתרי כאשר כתבו הפוסקים דלא אמרינן מתוך שהותרה כיבוי בי"ט לצורך כמו בשרא אגומרא הותרה נמי שלא לצורך? דבשלמא בהוצאה והבערה שייך לומר כיון דהותרה לצורך, יען שתי אלה הוצאה והבערה נאסרו בשבת והותרו בי"ט, אבל כיבוי שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה ולא נאסרה מעיקרא בשבת לא שייך מתוך, וכן נמי לר' יהודה לא שייך לומר מתוך שהותרה טומאה בהקרבה לגברי הותרה נמי לאכילה, דיש לומר כיון דטומאה הותרה בציבור א"כ לא נאסרה טומאה מעולם בהקרבה, אבל באכילה נאסרה הטומאה ולא נדחית כלל, וטעם גדול יש שחילוק זה דבשלמא טומאת הגוף בהקרבה, שאי אפשר לשמור את הגוף מטומאה, הותרה לגמרי, אבל לענין אכילה שאפשר לשמור מלאכול בטומאה, ועוד שאין אכילת פסח מעכב, ראוי לאסור — והכל תלוי

באפשר ואי אפשר בענין אחר עיין פסחים פ' סע"א. ויש לישב בזה קושי' חמורה ששאלו לנודע ביהודה מ"ת חא"ח סי' פ"ה: דבסנהדרין י"ב: אמר ר' יהודה מעברין את השנה מפני הטומאה ומעשה בחזקיה מלך יהודה שעיבר השנה מפני הטומאה ובקש רחמים עליו מפני שאכלו את הפסח שלא ככתוב, ושאלו בגמרא דמזה מוכח דר"י סובר טומאה דחויה בציבור ואבל מחלוקת ר"י ור"ש בציץ אמר ר"י הנח לכה"ג ביום כיפורים שטומאה הותרה בציבור? ותירצו ולטעמיך תקשי לך היא גופא ר' יהודה סובר מעברים מפני הטומאה ואפ"ה ביקש חזקיה רחמים ולמה? אלא חסורי מחסרא והכי קתני ר' יהודה סובר אין מעברין מפני טומאה — וחזקיה שעיבר ביקש רחמים. והקשו לדעת התוס' דר"י מחלק בין הקרבה לאכילה היה לו לתרץ שאני פסח דיש בו אכילה? ועוד הקשו על רש"י דה"י ב' ל' פ' א' דסובר דמ"ה בקש חזקיה רחמים מפני שאכלו הפסח בטומאה וזה דלא כמאן בסנהדרין שם? כי לר' יהודה טעה חזקיה שעיבר מפני הטומאה שלא לצורך ולר' שמעון שעיבר ביום ל' של אדר ביום שראוי לקבוע ניסן.*) ולר' שמעון בן יהודה שהשיאן לפסח שני אבל שהאכיל פסח בטומאה ליכא למ"ד, עיין כרם חמד ה' צד 234 מהרב מהר"י ווייסע נ"י ופלפול שם מרש"ל קוידר. —

אבל לפי מה שהסברתי יש לישב כל זה כי לדעתי שאלת הגמרא בסנהדרין שם למימרא דר"י סובר טומאה דחוי' היא בציבור והא סובר ביה"כ טומאה הותרה הוא כך: כיון דחזינן גבי ציץ סובר ר' שמעון טומאה דחויה וגבי פסח סובר ר' שמעון לכתחילה אין מעברים מפני הטומאה, אם כן קשה שזה סברה הפוכה, שר' יהודה סובר ביהכ"פ טומאה הותרה ובפסח שמעברים מפני הטומאה, ולסברא זו באמת יש סתירה בין דברי ר' יהודה עצמו אם מעברים מפני הטומאה למה בקש חזקיה רחמים וליכא למימר מפני שאכלו הפסח שלא ככתוב ולאכילה לא הותרה טומאה, דעכ"פ קשה למה סובר ר' שמעון אין מעברין לכתחילה הלא הוא סובר טומאה דחויה, וזה דוקא לשיטת המקשה אבל אחר שמסיק להלן בגמרא שם דגרסינן ר"ש סובר לכתחילה מעברים אם כן לא הוי עוד סברות הפוכות, ויכולים אנחנו לקיים גי' ראשונה ולחלק דברי ר' יהודה, דבאמת הגרסא קיימת דסובר מעברים מפני הטומאה אע"ג דטומאה הותרה בציבור מפני שלענין אכילה לא הותרה. ובזה יבוארו דברי רש"י על נכון דלפי האמת י"ל ר' יהודה דסובר שהטעם שחזקיה ביקש רחמים הוא מפני האכילה דלא שייך לומר לדידיה מתוך שהותרה טומאה להקרבה הותרה לאכילה כדאמרן.

(ד) מיושב בזה קושי' התוס' פסחים ע"ז. ד"ה שכן דביבמות ד' ה' יליף הש"ס מתמיד שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת שהרי תמיד דוחה שבת, והשיבו ע"ז שאני תמיד שישנו לפני הדיבור, וקשה נילף מכל הקרבנות הקבוע להם זמן שדוחין שבת? ונראה דשאני קרבנות בשבת דמתוך שכבר ניתרת שבת לענין תמיד נדחה נמי לשאר קרבנות ועיין פסחים ס"ט ע"א שכבר דחתה שחיטה שבת ושם ע"ב: הרי נתנה שבת לדחות אצל תינוקות דעלמא. —

(ה) בתוספתא טהרות ספ"ו שאלו את בן זומא מפני מה ספק טומאה ברשות היחיד טמא? והשיב שזה נלמד מסוטה שנסתרה שהיא אסורה לבעלה מספק. ומפני מה ספק טומאה ברשות הרבים טהור? מפני שהתורה התירה ודאי טומאה בציבור בפסח כ"ש ספק טומאה. ורשב"ג אומר הטעם שאפשר לשאול ליחיד ואי אפשר לשאול לרבים וכן כתב הרמב"ם פ"י"ו מה' אבות הטומאה ללמוד ספקות לקולא ממה שהתירה תורה ודאי טומאה ברבים.

וקשה לי אם כן נלמד מזה להתיר כל ודאי איסור ודאי טומאה, ולמה דוקא ספק טומאה ברה"ר ולא גם כן ספק איסור לדעת החולקים על הרמב"ם? ולהרמב"ם אפילו ודאי איסור ברבים? ונראה לי דהטעם דאמרינן טומאה הותרה או דחויה בציבור הוא מפני שהרבים בכלל אי אפשר להיות נזהר מן הנגיעה, ובהכרח בקל אפשר שיגע אפילו הקדוש יותר בדבר טמא בלא ידיעה, ומצד אחר גם כן ברור ודאי שהציבור ובכל מקום רבים, מדקדקים הרבה בטומאה ובכל דבר המכוער, כי הטומאה לרוב בסתר המדרגה נחבאת, ולפיכך שני כללים אלו אמת מצד אחד **טומאה הותרה בציבור, וטומאה דהויה בציבור** כלומר בכלל בני אדם הרבה מדקדקים בחוץ שלא ליגע בדבר טמא, וכן נשמרים לרוב לגלות חרפתם ברבים מעניני חולשת

---

*) הטעם שדחקו לומר חזקיה עיבר השנה נגד פשטות הכתוב ויועץ המלך עם שריו לעשות הפסח בחודש השני ולמה הכריחו לעיבור? נראה משום דשם כתיב שהמלאכה נגמרת ביום ששה עשר ניסן ואין הציבור עושין בראשון ולכן גם היחיד אין עושה בשני פסחים פ' א', אבל רשב"י סובר פ"ש רגל בפני עצמו הוא שם ל"ג.

היצר בטומאת אכילה וזנות, כי אלה עושה אדם לרוב בצנעה, לפיכך ראוי להחמיר בספק זנות בסוטה דוקא ברשות היחיד מקום סתר שהוא קרוב לודאי, ורגלים לדבר שכן דרך בני אדם לכסות מומם, אבל בפרהסיא ראוי להקל בספק טומאה מפני שטומאה דחויה בציבור, כלומר שהרוב מדקים בפומבי מהם כל שמץ פסול כיעור וטומאה, ולכן על שתי אלו סברות יש לסמוך ולשקול במשקולת השכל מתי ראוי להחמיר בספק ולומר רגלים לדבר, או מתי ראוי להקל מפני שאי אפשר באופן אחר ורגלים לדבר שהציבור נשמר מחלאת הטומאה, בעבור זה אמרה חגיגה כ"ו ע"א שכל ישראל חברים ברגל ואפילו עם הארץ מטהר בימים הקדושים, לפי שכל ישראל חוברו יחד בימי החג, ואף שבודאי יש שמץ טומאה ביחידים, בכל זאת לא יזיק, כי תכלית אסיפת רבים הוא ללמוד וללמד לשמור ולעשות כסדרי טהרה, והמיעוט בטל ברוב טהרה וגם אין לחוש שהציבור יתקלקל אם נתיר להם טומאה ברבים כי הציבור לא מיעני מדעת קדושים ולא יעשה מיעוט טומאה רושם. ולכן מטעם זה גופא שהטומאה דחויה בציבור כלומר שהציבור ברבים מקפידים מלטמא, לכן טומאה הותרה בציבור במקום הדחק, כי לא ימשך מהיתר זה נגע לרעת, יען ברבים רוח המקום משגיח ושומר ע"ד שאמרו זבחים ו' ע"ב קרבנות ציבור שכין מושכתן למה שהם ואין תקלה באה בנקל לדבר שנעשה מרבים כי זכות הרבים עומד להם. —

(ו) מטעם זה אמרו גם כן שהציץ מרצה כלומר על הציץ נכתב קודש לה', והכהן הגדול העומד במקום כל ישראל מגביה למעלה ראשו ושכלו להמשיך חסד אל שישמור הציבור בקדושה וטהרה, ונשא אהרן עון הקדשים, ובמקום שאי אפשר לשמור שוכן אתם שהם בתוך טומאתם יען העיקר לשם שמים ושגיאות מי יבין. לפיכך אמרו גם כן אין הציץ מרצה על אכילות, ולא על גברי שנטמאו, רק על בשר שנטמא, כי כל אדם יכול לשמור נפשו מאכול דבר שיש בו חשש טומאה, וכן יוכל כל גבר בעצמו לשמור מנגיעה במזיד במקום הטומאה, ויהיה נזהר מטומאת גופו בכל האפשר. וכן אמרו מטעם זה דאפילו קרבן יחיד הקבוע בזמנו ברגל דוחה טומאה ושבת לפי שבימי החג היחיד נגרר אחר הציבור, ולא אמרו טומאה הותרה או דחויה ביחיד או בקרבן קבוע אע"פ דבאמת אין הדבר ספק שגם קרבן יחיד בקבוע דוחה שבת וטומאה (תמורה י"ד ויומא נ') ולמה אמרו דוקא טומאה הותרה בציבור? מפני שטעם ההיתר ביחיד הוא מפני שנגרר במועד אחר הרבים.

אמור מעתה כי זה הוא הטעם שלמד בן זומא וכן הרמב"ם היתר ספק טומאה ברשות הרבים ממה שטומאה הותרה בציבור או דחויה, כי הסברה שאנו מחמירים בכל ספק הוא מפני שאנו חוששין אם נתיר את הספק תבוא להתיר ודאי וכמו שאמרו בגמרא יומא ר"פ יוהכ"פ ע"ד חזי' לאצטרופי כלומר חצי שיעור אסור מן התורה מפני שאפשר בקל לבוא לצרף לשיעור שלם, ולמדו זאת מתלת כל, והקשו התוס' שם ד"ה חזי למה צריך קרא אם יש סברא ועוד דמכל למדו שספק אסור בחלב? אבל לפי מה שבארתי הוא נכון כי טעם אחד יש מפני שחצי שיעור חזי לאיצטרופי לשיעור שלם, בדין הוא שנאסר חצי שיעור שמא יצרף אותו לשיעור שלם וכן ספק איסור ראוי לאסור מטעם זה שמא יבוא להתיר ודאי, והכל נודע מסברא אחת אפס במקום שאי אפשר או במקום רבים שיש סברא שרבים נשמרו ולא יבואו להתיר ודאי או במקום שאפשר כי רבים מדכרי אהדדי, ובמקום רבים לא גזרו, עיין עירובין ג' סע"א וסוכה מ"ג תוס' ד"ה שלוחי — לפיכך אמר בן זומא לאסור ספק טומאה ברשות היחיד שאין כאן רבים, ולהתיר ספק טומאה במקום רבים מכח מה שהקילה התורה בטומאה בפסח במקום רבים לפי שאי אפשר. ורסב"ג הסביר זאת יותר באמרו שאפשר לשאול ליחיד ואי אפשר לשאול לרבים — באופן שהדבר ברור שאי אפשר להתיר ודאי איסור או ודאי טומאה ברבים כי אדרבה רבים לא ירגלו היתר כזה רק במקום שאי אפשר, ובכל איסורים אפשר לשמור גם רבים אבל לא בטומאה ברבים. והרמב"ם שלמד מזה קולא בכל הספקות גם באיסורים הפריז על המידה כי אי אפשר ללמוד מן טומאה לאיסור, יען הסברה מחייבת להרחיק מספק איסור מפני שאפשר אבל לא מספק טומאה מפני שאי אפשר בציבור.

(ז) נבין בזה ליישב שאלת הנודע ביהודה מ"ת חי"ד ס' ק"כ שהרי סוטה לבעלה הוא איסור ואיך למדו ממנה להחמיר בספק טומאה ברשות היחיד? ועוד בכל מקום שיש ספק איסור וטומאה יחד כמו בספק נבלה שמטמאה במשא ניזיל לחומרא לענין אכילה ולקולא ברה"ר לענין טומאה וזה סתירה מיני' וביה? אבל לפי הנחתי יבוא על נכון כי לא למדו בגמרא מסוטה רק הדין והסברא שברשות היחיד שספק הזנות יש לו רגלים לדבר להחמיר, ומזה אנו למדין לכל

הספקות טומאה דוקא ברה"י אבל לענין איסור אין הפרש בין רשות היחיד לרה"ר כי אין האיסור דבר מכוער, ויש בני אדם אשר אוכלים נבלות ואיסורים בפרהסיא, ע"כ ראוי להחמיר בספק ג"כ ולענין טומאת נבלה ג"כ, יש להחמיר ברה"ר, כי מכיון שאנו מחזיקין ספק נבלה לאיסור מכח ספק דאורייתא ממילא גם טומאה יש בו, דאם לא כן יקשה חולין י"ג א' שחיטת נכרי נבלה ומטמא במשא וע"כ איירי לשיטת פרי מגדים בהקדמה לש"ש בי"ד דבמקום שאין בידו צריך שני עדים בשחיטה וא"כ היו שני עדים במקום שחיטת נכרי ולשיטת הרמב"ם דשחיטת נכרי נבלה מספק שמא דעתו לע"א א"כ במקום שלשה הנכרי ושני עדים דהוו רבים הוי ספק טומאה ברה"ר כשאלת הגמ' נזיר ריש פ' שני נזירין, וכיון דספק טומאת משא לקולא אין כאן ספק נבילה! ודוחק לומר דנכרי אינו מצטרף לרבים? אלא ברור שהכל הולך אחר העיקר ועיקר הספק הוא באיסור נבלה במקום שאין מיאום ומאיסור זה נמשכת טומאת משא. — גם יש לערוך לפי זה בטוב טעם ודעת ערך כל מיני ספק: (א) ספק סכנה לקולא כי אין בזה חשש שנבוא להקל בודאי יען שיש לחוש להפך אם נחמיר בספק סכנה ונאסר על המסוכן בספק לחלל שבת נבוא גם כן לאסור על הודאי מסוכן. (ב) ספק איסור לחומרא כי בזה יש חשש שנקל בודאי איסור. (ג) ספק ממונא לקולא והוא גם כן מדין משפט ברבים כי אי אפשר להחמיר לתת ממון הנתבע לתובע מספק שהרי א"כ לא נועיל כלום, מפני שגם התובע בספק אצלנו ושורת הדין מחייב להדריך הציבור והרבים עד"ז שלא שהוציא ממון מספק, אלא כל דבר עומד בחזקתו — אכן במקום שהנתבע הוא רוצה לצאת ידי שמים ביחידות כלפי עצמו אז שוב הדין שחייב מספק, וזה דומה לספק טומאה ברשות היחיד שהוא טמא יען כי היחיד יוכל להחמיר על נפשו, ובדין ראוי לו להתרחק מן הספק. (ד) ספק הטומאה שיש חילוק בין רבים ליחיד כדאמרן.

ראיה לכל זה ממה שמדמה הש"ס ומקשה מספק טומאה לספק איסור כמו חולין כ"א ב' מביא ראיה לאין חוששין לריסוק אברים להטריף מתינוק בן יומו שמטמא בזיבה ולא אמרין שמכח ריסוק אברים הוא ומחמת אונס אינה מטמאה הזיבה ואיך מדמה טומאה לאיסור דלמא ריסוק אברים ספק הוא ולענין טרפה לחומרא ולענין טומאה בר"הי ג"כ לחומרא? ובחולין ט' ע"ב וכן מ"ג ע"ב מדמה הש"ס הדמיון מספק טומאה לספק איסור ובנדה ב' ע"ב וכן קידושין ע"ט. שוב מקשה מחביות אמקוה וכן מקידושין אמקוה מאיסור על טומאה? אלא ברור הדבר שכל דבר כפי ענינו כפי מה שהוא רגלים לדבר או לא, ובריסוק אברים שאנו רואים שרוב ולדות קימים שייך להקל ולדמות טומאה לאיסור וכן כל כי"ב, וגם מה שהקשה המהרש"א חולין ט': בתוס' ד"ה התם שבמקום שיש חזקת טהרה ראוי להקל ברשות היחיד דלא אפשר לאילף מס ועה ע"ס ? לא קשה מידי לפי האמת דאע"ג דלא ילפינן מסוטה במקום שיש חזקה לטהרה, מ"מ ילפינן שכל מקום שיש רגלים לדבר לא מהני חזקה דמסתבר שאחזה טומאה שורש במקום סתר, אלא שלשיטת תוס' שם שואל המהרש"א בצדק ועיין תוס' נזיר כ"ד א' ד"ה באומר שתקנו יותר. מטעם זה גם דברי הריטב"א חולין פ"א וקידושין ע"ט שכתב דבמקום ודאי מגע יש להחמיר אפילו בספק טומאה — יש להם מקום בסברה, כי ראוי להחמיר בודאי מגע משום שאפשר להשמר ולהזהר מן המגע ואלו לא נחמיר בספק נבוא לידי ודאי ויש סיוע לזה ממשנה טהרות פ"ד ה' שהחמירו בששה ספקות הרגילים יותר דוקא בודאי מגע ולא בספק מגע וטומאה ודאי ועיין כ"ב חי"ד מ"ת סי' קכ"א ובתוס' סוטה כ"ח ב' ד"ה ברשות שחולקים וכותבים סברות ישרות ע"ד שכתבתי.

אגב אורחא ראוי עוד להביא כאן דבר המתיחס לנדון שלנו בדין טומאה דחויה או הותרה בציבור, במה שמבואר בסנהדרין י"ב שהת"ק סובר דאין מעברין השנה מפני הטומאה מחזקיה שעיבר השנה מפני הטומאה וביקש רחמים, ור' שמעון סובר מותר לעבר השנה מפני הטומאה, וחזקיה ביקש רחמים מפני שאין מעברים השנה אלא בחודש אדר והוא חזקיה עיבר ניסן ביום שראוי להיות ר"ח ניסן. והרמב"ם פ"ד מ"ה ביאת מקדש ה' ו' הרכיב שני טעמים אלו שמפני שאין מעברים רק אדר, וכן מפני שאין מעברים מפני הטומאה ביקש חזקיהו רחמי'? ונראה לי כי הטעם שאין מעברין מפני הטומאה הוא מפני שאפשר להתטהר קודם פסח, כי מחודש אדר עד פסח יש זמן מרובה כדי הזאת שלישי ושביעי — והטעם שאין מעברים ניסן בניסן הוא לדעתי מפני כיון שכבר בא האביב אין לעקור חודש אביב ממקומו ודוקא קודם שהגיע חודש האביב מותר להתנות עליו כדרך שאמרו לענין גזרת תענית בימים טובים כחנוכה

ופורים ור"ח שאם הגזרה קודמת, חלה, ואם לאו לא נדחה הי"ט מפני הגזירה, מגילת תענית פי"ב, זה הכלל כל שנדרו קודם לגזרה תדחה הגזרה — ועיין סוכה כ"ה ב' לענין עוסק במצוה פטור מן המצוה שיש סברה לפטור דוקא אם כבר חלה המצוה ולא קודם לכן, ע"ש אי אשמעינן התם דאכתי לא מטא זמן חיובא. ומעתה נאמר אם אפשר לעבר ניסן בניסן אם כן ממילא מותר לעבר מפני הטומאה שהרי אי אפשר לטהר קודם פסח שכבר התחיל ניסן והאביב וישראל נטמאו, כי דוקא אם אין מעברין ניסן בניסן אין לחוש בסוף אדר לטומאה שכבר חלה, שהכי אי אפשר לטהר עד פסח במשך י"ד יום ולטומאה שלא חלה עדיין רק דרך אומדנא שהנשיא חולה ויש לחוש שמא ימות כדכתבו המפרשים לא חיישינן, ועוד שיש ספק שאף אם מעברין לא יועיל ויצטרכו לעשות בטומאה ובמקום שאין התיקון מבורר לא מתקינן ולא מבררינן כמו שכתבו הפוסקים לענין חזקה דלא אמרינן חוזה לברורי רק במקום שיש בירור ודאי, אבל לא אם אחרי הבירור נצטרך לסמוך על החזקה: אבל אם מעברין בניסן אם כן יתכן שכבר חלה הטומאה בדרך שאי אפשר לטהר כגון ביום ט' בניסן שאי אפשר עוד הזאה ג' וז' וראוי לתקן ולעבר מפני הטומאה ודאית אע"ג שיש על העתיד ג"כ ספק שמא יטמאו? ראוי להחמיר ולחלק טומאה ידועה וברורה ולא ניחוש לספק — לפיכך שני טעמים אלו משולבים ותלוים זה בזה לדעת ת"ק דסובר אין מעברין מפני טומאה, ור"ש הוא החולק ואמר שאע"פ שאין מעברים בניסן מעברים מפני טומאה מספק דסובר חיישינן שמא יטמאו כמו דחיישינן שמא ימות להבא עיין גיטין כ"ח, ויש להאריך ויבואר במ"א.—וסיום כל זה אחר שהראנו שדברים שלמדו חכמים מן המקרא הוא ביסודו הראשון מוסרם בסברה רק סמכו על הכתוב לזכרון, ראוי לעורר על מה שכ' הרמב"ם פ"א מה' טומאת מת ה"ב טומאת משא במת הוא מן התורה ואין התורה צריכה להזכיר זאת, כמו שלא הזכירה איסור הבת ואיסור אכילת בשר בחלב משום דאסרה הבישול כ"ש האכילה, וזה ע"ד שלמדו הצדוקים איסור אכילת גדי בחלב, אע"ג שבגמרא הביאו הרבה לימודים על איסור אכילה למד הרמב"ם מסברא וכן כל כי"ב —

ארדא וארטא פילי בריש.

גיטין י"ג בסוגיא דתן כזכי מוצא מעשה שהיה לו לר' אחי בר יאשיה אסקפא של כסף בנהרדעא, אמר ר' אחי לר' דוסתאי בר ינאי ור' יוסי בן כיפר שאם ילכו לשם יביאו אותו אליו, אכן המה לקחו והחזירו ע"י כפיה, ואמרו בטעם שלא עמדו כנגד ראשי נהרדעא, משום שאותם בני אדם הן אמה, וכובען אמה, ומדברין מאלייהן, ושמותיהם מבוהלים: ארדא וארטא ופילי בריש, ורש"י לא פירש רק על מדברין מאלייהן שקולם עב ונראה כאלו מדברים מתוך יבורס, והגאון רש"ל בע"מ כתב כי ארדא בפרסי לשון חזק וכן ארטא, ועל פילי בריש לא פירש כהוגן. ועדיין קשה למה זה השם מבוהל מפני שהפירוש הוא חזק או גדולה הלא אם כן שם חזקיה או גדליה יהיה שם מבוהל? ועוד הלא ר' דוסתאי בר ינאי ור' יוסי בן כיפא בארץ ישראל היו שלא דברו בלשון פרסי, רק או בלשון רומי או יוני? ונראה שכוונו בזה להורות כי אנשים אלו בכלל חיל המלך הם שמלובשים מלבוש משונה ומבהיל ומאיים. וכל ד' שמות אלו נוהגים בסדרי תכסיסי אנשי חיל מלומדי חרב: ארדא ברומי Ordo רייהע אונד גליעד — קריעגסאָרדנונג, ארטא ברומי Orthus דבר גבוה ορϑιον פיילי = pilus במַטַאוִיָאן חלק המחנה. בריש ברומי Barzus נעקת הפיל עלעפאנטענגעטריא וכן קול מבהיל ומחריד באשכנז = barsch. ומדברין מאלייהן הכוונה שלא ירצו לברר דיבורם רק מאליה, כדרך אנשי שאן בחיל המלך או שוטרים שאינם מדברים

רק ברמיזה וזה חצי דיבור ולא דיבור שלם וברור המלבויט semivocalis ברומי.

בעמדי על חקירת זו איך שלקחו חז"ל ראיה לאכזריות מן השם, אמרתי לעורר כי אין זה רק מיעוט ור' מאיר שחיים למיעוט היה בודק בשמא וכמאמר הכ' בנבל בשמו כן הוא, מלא גם ר"מ מקום להורות כי האיש כידור בעל תהפוכות הוא ביומא פ"ג ב'. אפס לרוב אינו כן והאף כי הקפידו חז"ל אבותינו על קריאת שם לילד המכוון ליראת שמים והצלחת העולם, בכל זאת אמרו ג"כ ב"ר פ' ע"א: יש שמותיהם נאים ומעשיהם כעורים ויש שמותיהם כעורים ומעשיהם נאים והביאו ראיות על זה. והנה בגיטין י"א. אמר רב פפא הני שמות מובהקים שלא נקראו בם בני ישראל כגון הורמיז (אליל הטוב לפרסיים) **בר אבדינא** (אולי משם **אבודאד** השור הראשון אשר ממנו נולדו בני אדם הראשונים לשיטת הפרסיים ועל שמו קראו שם), **בר שבתאי** (שבתאי הוא רוח רעה בתלמוד ויתכן משורש שבת כי הבטלה מביאה לידי שעמום — ואעפ"כ מצינו אדם רשע מישראל שנקרא שבתאי אוצר פרי יומא פ"ג ב') **בר קידרי** (Kedoros שם אליל) **באטי** עיין ע"א ל"ה א' רבב"ח בא לאושפיזא ויהבו לי' לאכלה (מין דגים) ושמע שם שם באטי ואמר ידקרי לה באטי שמ"כ איסור יש בו, כלומר לדעתי שהוא שם מובהק לעכו"ם ויש במיטאָלאָגיע שלהם אליל בשם זה. **ונקים אונא** לא ידעתי לפרש אכן בלתי ספק מורה על אחד מקדושיהם ואם גם נקראו ישראל לרוב בשמות נכרים אבל לא בשמות מובהקים שלהם שנוסדו ע"ש אליליהם. — ושם ע"ב אמר ר' יוחנן בא"י **לוקום ולוז** המה מן שמות מובהקים שלא שכיח שיקראו כן ישראל משמע דעל המיעוט נקראו גם ישראל כן, **ולוקום** הוא Lykos זאב (עיין סוף סוכה לוקוס ליקוס עד מתי אתה מכלה! על המזבח) אליל ליוכים ולוז Lusia שם לאלילת סערעס.—

ובנדרים ס"ו ב' נדר איש אחד הנאה מאשתו אם לא תראה מום יפה שבה לר' ישמעאל? ויען שהיתה מכוערת, ור' ישמעאל רצה לעשות שלום בין איש לאשתו שאל על שמה? ואמרה **לבלוכית** ואמר ר"י זהו מום יפה כי השם נאה לה שהיא מלוכלכת במומין ושרייה. על אופן אחר מצינו דרישת שם בפסחים פ"ו ב' רב הונא בר נתן בא לבית ריש גלותא ואמרו לו מה שמך? השיב רב הונא, ולבסוף שאלוהו למה קרית לך רב הונא? אמר **בעל השם אני**, וכבר עמד ע"ז הגאון רש"ל עיין בייטרעגע II לד 167 שמסבה פירושו כי הונא לשון הבנה בארמי ואני תמה איך יפאר ר"ה את עצמו לומר שהוא בעל הבנה וחכמה? אכן לדעתי נראה בפשיטות עד"ז השאלה היתה למה קרא את עצמו בשם רב הונא כלומר בתאר רב? שאין זה דרך לניעות וענוה, השיב כי שם רב הוא כמו בעל, ואני בעל השם, השם הוא שלי לפיכך אני יכול לומר רב הונא, כלומר הבעל של הונא (אייגענטהימער דעם נאָמענס הונא); כי רב פירושו הערר, מייסטער, כמו בעל. ויתכן עוד מפני כי הפרסים האמינו הרבה במלת הוּנָבער honover שהיא אצלם שם הקודש ועל ידי אמירת שם זה ברא אלהיהם את העולם'

תבל ומלאה. והנה רב הונא יש בו משם אותיות hono-br, לכן אמר בעל השם אני להיתול וקראתי את עצמי במלואת שם הנודע. —

ארטבן.

ביומא י"א א' מביאים ראיה על מזוזה ברבים בשעת הסכנה לפטור ממה שאמר רבי יהודה מעשה בארטבן אחד שהיה בודק מזוזות בשוק עליון של ציפורי ראהו קסדור אחד (Quästor אונטערזוכונגסריכטער) ונטל ממנו אלף זוז, פי' רש"י מגיה מזוזות או על שם אומנתו נקרא ארטבן. ונדחק בזה בעל מערכי לשון ואומר כי השם מורכב מן אור—טבא כדרך הבעל מגיה שרואה היטב. ובשם הגאון מהר"ם לנדויא מביא ביאור על דברי רש"י כי ארטבן נקרא על שם אומנתו על פי המבואר בב"ר פ' ל"ה ובירושלמי פאה: רבינו הקדוש שלח לארטבן מלך פרסיים מזוזה, ועל שם זה קראו את כל המדקדק במזוזה ארטבן וזה על שם אומנתו. והנה נפלאתי מאוד על איש חכם שיכתוב כדברים האלו והלא רב יהודה היה קודם רבינו קדוש ואיך אפשר שקראו כל בודק מזוזות ע"ש ארטבן? ועוד איזה יחוס יש לבודק מזוזה עם מקבלי מזוזות? ונראה ברור כי בעת הסכנה הוצרכו אל חכם בקי לקבוע מזוזות בשערים מפורסמים ומצויינים לרבים כדי שלא יראו הרומיים, וחכם כזה מומחה לרבים נקרא בלשון רומי Artifex דומה הרבה למלת ארטיבן, לכן קראו את הבודק מזוזות בשעת הסכנה בשם ארטבן אחד ארטיפֿעקס, קינסטלער, געווערבסמאן.

אֹרֹוֹן ארנא ארמלו.

בברכות מ"ז ב' אמר רב הונא תשעה וארון מצטרפין למנין עשרה. ושאלו ארון גבר' הוא? והשיבו ע' ואחד רואה ואינו נראה? וכתב הגאון ר' אליהו ווילנא כנודע פירוש אמיתי כי וארון ר"ת ואחד רואה ואינו נראה, ועל דרך זה נרא' לפ' מה שאמר רב אמי שנים ושבת מצטרפין? ומסיק כי המכוין בזה שני בני תורה וזה ר"ת של שבת. — אפס יש לחקור מדוע דברו במקום זה ברמז? ונראה כי בסוכה ד' ב' וש"מ אמרו כי הארון תשעה (טפחים) וכפורת שמשם מדברת השכינה אחד הרי כאן עשרה, דוגמת העשרה טפחים שיש בין ארציות לשמים שכינת אל, ויען כי היה מפורסם אצלם שבכל מקום עשרה מישראל שכינה שורה שנהדרין ל"ח. ע"כ רמזו תשעה וארון מצטרפין להורות כי ע"י י' מצטרף האחד שרואה ואינו נראה והוא הקב"ה, וכן השבת הוא רמז לשתי שביתות בגוף ונפש שנאמר זכור ושמור על דרך שתכלית שני תלמידי חכמים לבוא בברית יחד ואיש יחד פני רעהו ואם מחדדין זה את זה בהלכה הקב"ה אוהבן ושכינה שרויה ביניהם והוא דידעי לורתא דמשמעתא שבת ס"ג א' ותענית ז' א', באופן שנתקיים בשו ע"י הזכירה והשמירה זכור ושמור לכן אמרו שנים ושבת מצטרפין, עכ"פ ראינו מזה שדברו דרך רמז ור"ת ולכן חשבתי שמה שאמר ר' ישמעאל בן אלעזר שבת ל"ח על אלו שני דברים עמי הארצות

מתים על שקורין לארון הקודש ארנא ולבית הכנסת בית עם. וזה תמוה? ואמרתי אולי המכוון בארנא אחד רואה נראה — כאלו ראו השכינה ע"ד אל ידבר עמנו אלהים פן נמות וכאשר ירא מנוח שראה אלהים וימות — אבל קשה מבית הכנסת? ונראה כי המכוון בארנא לשון הדיוט Urna כלי שהניחו בו קדמוני אוממות את אפר המת — אורנע. ובית הכנסת שנקראו כן ע"ש הכנסיה והכניעות מי שקראו בית עם עושה מן קודש חול, ע"ד שאמרו סוף מגילה בית הכנסת שמחשבין בו חשבונות סוף שיליכו בו את המת, כלומר שנהגו בו הגבאים להתאסף שמה ולבקש כסף הרבה עבור קבורת המת לכן הסוף שעוברים על בל תלין. — וזה רמזו שעמי הארצות שמחלין ומבזין קדשים מתים מות מוסרי מָרְאַלִיטען טָמֵד. עד"ז חשבתי לפרש אמרם יבמות ק"ח א' טב למיתב טן דו מלמיתב א'ר'מ'ל'ו כי ארמלו הוא ר"ת אשה רעה מנוה לגרש ויאמר המשל טב למיתב טן — דו tene-duo פאן צווייען געהאַלטען, געבונדען, כלומר טוב לישב באגודה אחת בלא הירות נפשו היחידה, מלהיות בכלל מנוה לגרש ולהפריד הדבקים.

ארי, איירי, ודקארי לה מאי קארי לה.

מילות אלו רגילות בתלמוד על קישורי רעיונות והלכות ולא ראיתי פירושן? ונראה כי יוניות הנה או ליון באו מאראמיס [illegible] מיך זאַגע מיך קניפּפּע פּערבינדע רעדען, ומזה מלת אירמָניע [illegible] על המתחפש בדיבורו פּערטטעלען לצחוק. אירמָניאַ, ויתכן כי שם ארנא בערך הקודש הוא מזה שעמי הארץ מתלבשים בדיבורי חול לטומאת ארון הקודש. —

ארי אריוך.

לחכם מפורסם ונעלה קראו לפעמים בתלמוד בשם ארי שבחבורה ומזה רצו לפרש מה שקראו את שמואל ירחינאי: אריוך קידושין ל"ט א' ומנחות ל"ח ב' שהוא על שם גבורת שמואל בחכמה, גבור כארי, ועיין ערך מילין שדבר נכבדות וחקר הרבה מאוד על מלה זו, אפס לדעתי הוא פשוט מאוד כי מלבד שנם אריך מונח על אים מעולה וזקן יושב בישיבה עיין ע' אלכסנדריא פירוש אל—אב—ארך, יש בו רמז גדול על שם שמואל ותכונת נפשו המשכלת, כי אריך ר"ת ארבעה מעלות א' אסיא כי שמואל היה רופא ואסיא דרבי, ב' רב כי היה רב בבבל, ג' ירחינאי שהיה אסטרלוגוס יודע משלולי ירח, ד' כהן = א'ר'י'ך עיין ב"מ פ"ה, ומגילה כ"ב שע"א הא איכא שמואל כהן.

ארזילא דרימא בת יומא

בין החידות של רבה בר בר חנא ב"ב ע"ג ב' מסופר: לדידי חזי לי ארזילא דרימא בת יומא (עיין זבחי' ק"ג ב') דהוה כהר תבור, והר תבור כמה הוה ארבע (או ארבעים) פרסה, ומשכיה דצואריה תלתא פרסי, ובי מרבעתא

דריסא פרסה ופלגא רמה כופתא (כיפת הירדן לדעתי פסולת) וסכר לה לירדן.

המהרש"א פירש על יהושע ולי נרא' הפירוש כך: רצה בב"ח ליין את ע"ז עמו ישראל ומה שעבר עליו על דרך זה, ארזילא דרימא הוא חיה שנקראת בפי חכמי עמים מיינהאָרן ויש מחלוקת במציאת חיה זו שהיא ממין אַנטילאָפּע, יש אומרים שהיא במציאות, והרוב חולקים ואומרים כי אין חיה בקרן אחת בעולם ממש, רק בספרי המושלי' משלים.— ואמרו האחרונים שילא שם זה לסופרים מחיה אחת בעלת שתי קרנים כרוכות מתחילתן באופן שנראות מראשית כקרן אחת (Antilope Leucoryx). ולדעתי גם מה שאמרו חז"ל קרש הוא טביא דבי עילאי שיש לה קרן אחת חולין נ"ט ב', המכוון בלשון בי עילאי הוא לעילא מן המציאות רק בדמיון ורצו לומר דאַס קרש= Coryx הקיצור מן Leucoryx מין דער פאַבעל, אדער אין דער דיכטערטפראַכע, אין דער העהערן פאַנטזיא, בי עילאי עיין ע' אריה דבי עילאי, באופן ששם ארזילא דרימא הוא החיה המדומה מיינהאָרן. והתרגום אומר על דישן רימא והוא החיה שהתירה תורה והיא בהכרח במציאות, באופן שאמרתי שתי קרנים כרוכות נראות כאחת, ומצאו מקום לדעתי המושלים משל בקרב עם ישראל לומר, שישראל נמשלו לחיה זו יען כי גם ישראל אין להם רק קרן אחת אמונה אחת באל אחד ואין שני; לפיכך השתדלו חכמי ישראל להורות כי תחש שהיה בימי משה קרן אחת היה לו במצחו, וזה לשון הגמרא שבת כ"ח ב': אומר היה רבי מאיר תחש שהיה בימי משה בריה בפני עצמה היה ולא הכריעו בו חכמים אם מין חיה או בהמה הוא, וקרן אחת היה לו במצחו, מדקאמר קרן אחת היה לו במצחו שמ"מ טהור היה, דאמר רב יהודה שור שהקריב אדם הראשון קרן אחת היה לו במצחו שנאמר ותיטב לה' משור פר מקרין מפריס ע"כ, ובחולין ס' יליף ממקרין מפריס שקרנותיו קודמות לפרסותיו היו. אמיתת הכוונה בכל זה הוא להורות, כי לאמונת ישראל שיסד משה היא בעלת קרן אחת, להאמין באל יחיד ומיוחד כאדם הראשון שלא ידע רק מאמונה זו ושורו שהקריב היה ג"כ בעל קרן אחת, ולא עוד אלא שקרנותיו קודמות לפרסותיו, כלומר שזה עיקר הקרבן המקרב השכל לאלהיו, אם הקרנים שהנה דמיון השכל ממעל חושבות מחשבה תחילה ואח"כ באות הפרסות ופורסות ברגלים הולכות בדרך ישר בעיון הקודם למעשה.—

והנה אחדות ישראל נתחלקה לשנים עוד ביום הראשון של הקב"ה הייני באלף שנים להשוכות על ידי החלוקה בין יהודה לישראל בימי ירבעם, ועל כן נדמה לו לרבב"ח ארזילא דרימא בעלת קרן אחת להר תבור שנקרא כן על שם השבר (תברא) שנחלק הר זה לשנים כידוע לבעלי געאָגראַפיע — ומדת הר תבור הוא ארבע פרסה דוגמת ישראל שיש להם ד' אמהות וד' דגלים לארבע רוחות, ומשכיה דלואריה ג' פרסי הן ג' אבות וג' מנהיגים משה אהרן ומרים, ובי מרבעתי' **דרישא** פרסה ופלגא הוא אחר הילוק שנחלקה לשתי ממלכות יהודה וישראל או בבל וא"י וזה גרם שרמה כופתא וסכר ירדן כי הירדן הוא סימן ישראל שמהלכו כיכר בים הגליל ואינו מתערב עם שאר מי הים כמו ישראל באומות עיין מדרש ב"ר פ"ד

הדין ירדן עבר בימא דטבריא ולא מתערב מעשה נסים.— ועל ידי חילוק זה ממילא שכר ירדנא כלומר הופסק הקילוח ונסתמו מעינות המושלה כי הפירוד שבין יהודה וישראל הסב כל המכשלה הזאת של גלות שניה' כנודע. וי"ש סמוכי' לזה ממה שסיפר רבב"ח עוד שם בב"ב: לדידי חזי לי האי אפרא דקאי עד קרסוליו במים וראשו ברקיע, ואמרינן ליכא מיא ובעינן לקרורי כפשין, ונפק ברת קלא ואמרה לא תחותו להכא דזה שבעין שנין דנפל הליכא דבר נגרא ולא מטי לארעא לאו משום דנפישי מיא אלא משום דרדיפא מיא. — המכוון כי רבה בב"ח מבבל בא לארץ ישראל וכעס עליו ר"ש לקיש בשעה שרחץ בירדן ואמר על בני בבל שגרמו ביטול ממלכת ארץ ישראל שאלו באו כולם בימי עזרא היו יכולין לעמוד מפני השונא ולהגלל יומא ט' ב'. והנה ישראל באומות כדמות ירדן אחד בים גדול ואפ"ה מים רבים לא יוכלו לכבות אהבה שאהבו ישראל לאביהם שבשמים (שיר רבה) ולכן כדמה זאת כאלו נפל אליכא דבר נגרא הוא סימן לישראל בני אל שבשמים שנקראו נגרא המוקרה במים עליותיו (עיין חולין ס' א') לפיכך כשראה רבב"ח ליפרא דקאי עד קרסוליו במים בתוך האומות וישראל בגולה נקראו לצפור ע"ש אפרים כצוף יתנודד, ותועפות ראם לו מדרש בלק וכן דניאל ד' א' המשיל **ובענפוהי ישכנון ציפרי שמיא** על בני גולה ועיין היטב קידושין ע"א א'—התפלא על זה ואמר שראשו ברקיע לאביו שבשמי' לכן אי אפשר שישקעו בהמון מים רבים, ורצו לקרר נפשם לחיות חיי אומות אחרות ולהתערב בגוים, ויצא ב"ק שזה שבעים שנה שנקבע זמן גלות בבל, ונפל אליכא דבר נגרא למי בבל ולא מטא בחזרה לארעא (דישראל) לפיכך הוא סכנה להתרחק מה"י ולבטל האחדות, לאו משום דנפישי מים (האומות) אלא משום רדיפתם לרדוף את ישראל וללודם ברשת הכפירה כנודע, באופן שרבב"ח הביע חידות מני קדם ממחלוקת ישראל ושברם כהר **תבור** בבבל ובא"י. עכ"פ באגרנו יפה רמיזות איזה בעלי חיים אצל קדמונינו ז"ל וכי מה שאמרו שור שהקריב אדם הראשון קרנותיו קודמת לפרסותיו שהאריכו בו בע"ק ומפרשים לדעתי איכו שור ממש אלא מליצה על ראיית השכל, **שור** טוען, יען כי לרוב בא הקרבן אחר החטא עם החרטה אחר שכבר מהרו רגלים לרוץ לרעה, אבל החכם רואה את הנולד ומקדים עיונו וקרני הוד שכלו לפרסות רגליו להלוך רק במקום ששכלו יגיד לו כי נכון הוא, ויבואר עוד במ"א.

אריאל אריה

ארי הוא החזק שבחיות ומשל גבורת הגבורים באומה, וגם יש בו משל סתום כפי המובא יומא כ"א ב' חמשה דברים נאמרו באש של מערכה: רבוצה כארי וברה כחמה. ושואל הש"ס והאמר ר' חנינ' אני ראיתיה ורבוצה ככלב? המכוון בזה לדעתי כי שמקדש נחרב בחודש אב שליטת מזל אריה, ובחודש זה מתחילים ימי הכלבים ע"ש הכוכב זיריאוס בדמות כלב, סימן אפיסת כח השמש ושובה לאחור אצל האומות, ולכן דברי שניהם צודקים

האם של מערכה היא באמת דבוקה באחרי מזל אחד, יען כי התקוה חזקה שתתגבר אם זו ותהיה מאירה כבראשונה, כאשר תרלו בגמרא שם הא במקדש ראשון הא במקדש שני, כלומר במקדש ראשון דבילתה באחרי החוזר לימי נעורי' בתגבורת כחותיו; ובמקדש שני נדמתה לכלב בימי הכלבי'.— ועוד כי אצל האומות היתה צורת ארי דוגמת השמש מפני שכמו שקרני שמש מתרחבים ומאירים למרחוק כן יש לו לארי זכר שערות מעהנען. ועיין מדות ספ"ד המקדש היה רחב מלפניו וצר מאחוריו ¨ כארי שנאמר הוי **אריאל** קרית חנה דוד, והטעם לדעתי להורות כי המקדש מקבל כל הבא אל תוכו בידים פתוחות ורחבות, אבל היוצא הייני אחוריו הוא צר מפני שבטבע הטוב להתעצב אם מאהביו בגדו בו ויותר ממה שהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק — ע"כ צר מאוד העזיבה במקדש. ובמדרש שוחר טוב פרשה ל"ט מבואר שקראו הקדמונים את הלביה בשם כלבתא מפני שאין ללבייה אותם שערות, ויש במשלי קדמונים זווג לכלב זיריאוס עם הארי, בחודש אב כאמור לפיכך אמרו רה"ש ד' א' בכורש: שגל כלבתא היא לתאר המשגל שנקרא על שם כלב כידוע מישעיה ס"ו עורף **כלב**, ויען כי המשגל הוא סיבת המיתה לפיכך נכונים שני מושגים אלו יחד בסימן כלב, להוכיח (ממה דכתיב נחמיה ב' ו' במלך ארתחשסתא שהוא ג"כ כורש לדעת חז"ל שם) **והשגל יושבת לפניו** כי מלך זה המאמין כי שגל **כלבתא** היא שנהג מלך זה ברוב המשגל כדרך הכלב ועוד כי בפרס החשיבו צורת הכלב מאוד ומלאו החוקרים על מצבת קבריהם לרוב צורה זו להורות על המות בטבע וזאת תורת עבודה זרה המגונה בעיני יהודים. —

לדעתי יתכן לכוין בזה מה שאמרו חולין נ"ט ב' לאריה דבי עילאי כמשל הקב"ה, כי נודע במשלי היוני' שמזל אריה בשמים דאַס שטערנבילד דעס לעווען הרג הגבור הערקולעס ביער נעמעא, והכוונה כי הערקולעס הוא תאר לשמש שחוזרת לאחור בשעה ¨ שהגיעה למזל זה, ונקראת צורה זו דער גראָסע לעווע. ולמעלה ממנה יש קבוצת מזלות אחרים נקראת בשם אריה קטן, בתוכה יש 55 כוכבים, ובגדול 93. והנה הקיסר אמר לר' יהושע ב"ח שהשם נדמה לאריה מאי רבותי' והלא פרשא קטיל לאריה כלומר הערקולעס הגיבור הרג אריה זה? והשיב שים צורת אריה למעלה מזה ואליה הוא כמשל ונקראת אריה דבי עילאי אָבערעס שטערנבילד דעס לעווען. — וגם יש מקום לפרש דברי ר' כהנא שאמר שם: תשע אמות יש בין אוכא לאוכא של אריה דבי עילאי, מפני שהריאה יש לה אונה ואומם אוכות הרי שם ואם נחלק 55 כוכבים לשם הרי **תשע**. אפס **טביא דבי עילאי** אין לפרש רק בדרך שבארתי למעלה שהמכוון על **רימיא** שמתרגמים השבעים וויינהאָרן עיין למאָזאָגיע ומהרב החכם מהר"י לעווזאָהן ע' ראם. ויש ראיה לפירושי מדניאל ז' החיה הרביעית עם עשר קרנים יש לה קרן אחת זעירא ולית יהב שולטן ויקר ומלכו, וזה מלך המשיח בתאר אדם הנראה לדניאל פסו' י"ג שם.—ובפסוק כ"א **חזי הוית וקרנא דִכֵּן עבדא קרב עם קדישין ויכלה להון**, כלומר משיח (רוס) בעל קרן אחת עושה מלחמה עם יהודים **עד די אתה עתיק יומיא ודינא יהיב לקדישי עליונין וזמנא מטה ומלכותא החסינו קַדִּישִׁין** כלומר

לבסוף יכלה ישראל את משיח הרומים. ומהם (הרומים) מבואר שם כ"ג כֵּן אמר חיותא רביעיתא מלכו רביעיא תהוא בארעא... ותאכל כל ארעא ותדושנה. על שם לשון זה קרא המתרגם החיה דישן בשם רימא דברים י"ד ה' כי ריאה זכר לרוס המיועד לדוש — ולולא זאת קשה מדוע תרג' איל כבי ויחמור כפשוטם ואקו טטיינבאָק יעלה = אוקה עיין געזעניוס ותאו מלשון תוה וויכלד תורבלא וואַלדאָקס, וזמר דילא טפרינגער כפשוטו ולמה דוקא דישן ריאה שלא כמשמעו? אלא ודאי כדאמרן. — ויש עוד לעורר על החיה בערגלייא לכוין עם אריה דבי עילאי = ארי שבהרים שהוא מסוכן יותר. —

אריה אריא בר אריא אור

בירושלמי ברכו' פ"ב א' נקראת התור' פעמים אריא וזה כמו **אורייתא** בבבלי ועיין מנחות כ"ג א' ושבת ל"א, **בר אוריך** מלשון **הוראה** או **אור** המאיר, ונקראת גם הלילה המאורת **אור: לי ולא לאורי** מ"ק ה' א' וכן **אור** לי"ד ומליכו לפעמים שקראו חכם אחד את חברו **בר אריא**, שמוש לר' חייא בר רב בבבל ורבה לר' יצחק בריה דרבא ב"ה, ברכות י"ב, ע"ז כ"א ב', וסוכה מ"א ב', ופירש הגאון רש"ל, תולדות ר' נתן סי' ו' כמו בר מערבא איש מארץ ישראל יען כי דעתו כדעת מוסיף הערוך שמה שאמר ר' אבוהו בבא בתרא כ"ה א' מאי **אוריה אויר** יה כלומר המערב נקרא בלשון פרסי **אוריה**, ולדעתי לא יתכן פירוש זה יען כמלא יומא ע"א א' שנקרא ר' יוסף בריה דר' יהושע בן לוי בקסרין שהוא בא"י בר אריא, ואיך שייך לומר בארץ ישראל על איש אחד שמכן שם ומאיש אחד שמדבר עליו בר מערבא? אלא ברור כי לשון בר אוריא הוא בן **אור תורה** או בן גדולים כמו ארי בן ארי ב"מ פ"ה ב'. גם מה שקרא ר' אבוהו אוריה את לד המערב להורות כי השכינה במערב, הכוונה לדעתי לא ע"ד לשון פרסי כי אם לשון עברי כי אור בעברי מורה ג"כ על החושך כמו שפירשנו על אור לילה, ור' שלמה פרחון ואתו המון קדמונים פי' ולילה **אור** בעדני תהלים קל"ט י"א ע"ד לשון המשנה **אור** לארבעה עשר = חושך. וכן נראה להסביר הכתוב **ויאר את הלילה** שמות י"ד כ' שהוא קשה מאוד לומר על החושך שהאיר הלילה אלא הכוונה שהחשיך את הלילה יותר מדאי וכן הוא ביוני אער (Aer) חושך דונקעל. ואח"כ השתמשו בשם זו גופא על האויר הזך והטע' בזה כי יש הרבה מילות מורות על דבר והיפוכו להיות הקצוות נוגעות זו בזו, ושורש האור הוא החושך כתחילת בריאתו של עולם, ורק על ידי החושך כרגש מעלת האור בלילה ולכן פירש ר' אבוהו למה נקרא **אוריה** לד המערב והחושך? להורות על **אויר** יה כלומר אויר הוא ביוני aer דונקעל **דיסטער**, וכיון בזה על שיטת כת אפיקים שמדרכם להפך פניהם לצד **מערב** ומקוים לעדן הנשמה ברוח מערבית אויר—יה, ודרך הצדיקים לדבר ולחבב את ד' ממרומים בהשאי ומקומו חושך, יען כי אז משתוקקת הנפש אל בעלה למעלה רהם, כמבואר בכתוב כי אשב בחושך, ד' לי אור, והמדרש רים פ' וילא כי בא

השמש אל תקרי כי בא כי אם כבה אויסלעשען, משל למלך שרוצה לדבר עם אוהבו בחשאי אומר לעבדו ׳ כבה הנרות. ויש להעיר בזה כי שורש עור ענינו גילוי כמו עורה וואַכען ולהפך ־ כיסוי ועורון בלינדהייט עִוֵר, וכן התרגום על אור יקום פ״ד י״ד אורתא מַבענד, ושורש oriri הערפָֿאָרברינגען ברומי יוכיח שממנו נובע לשון Ur על כל מקור שיוצא לאור. וביוני oro ראיה, aoros בלי ראות, ובנגעים דוקא ביום שייך ראית נגעים לי ולא לאורי.

אריה דבי עילאי (עיין למעלה ע׳ ארזילא).

בברכות ג׳ א׳ ובש״מ וכן בנביאים משלו שאגת השם לשאגת ארי לדעתי מפני כי מטבע אריה בשעה שרוצה לטרוף טרף ילך למקום גבוה, ולשאוג בקול גדול, ועל ידי זה כל החיות השומעות את קולו מתחבאים ורק מי שלא עמדה לו השעה לברוח נעשה אברים לשבור רעבון האריה, איפוא לזאת שפיר משלו שאגת השם ב״ה לזה, להורות כי גם ד׳ אינו מעניש אלא א״כ מזהיר מתחילה. והנה בחולין נ״ט ב׳ הודיעו לנו חז״ל שיש מין אריה דבי עילאי, ואמר רב יהודה: קרש טביא דבי עילאי טיגרס אריה דבי עילאי, ואמר רב כהנא תשע אמות יש בין אונא לאונא דאריה דבי עילאי, ור׳ יוסף אמר ששה עשר אמות משכיה (עורו) של טביא דבי עילאי. מה זה בי עילאי? השיב בעל המחבר למאמאגין שהוא כמו בהַלא ביוני ηλα וואַלד. ולי נראה שקראו את החיות המדומות בספרי משלים כמו האָמער ואֶזאָפוס בשם עילאי. כי שם עילאי מורה על מקום גבוה תענית ע׳ עילאי לריבי מים. גם שם הודו מונה על שם הרוממות וגבהות כי הינדו פירושו גבוה למעלה, וכן בעברי גמול ידו הדה העבען (ישעיה י״א), ונודע ממשלי ההודיים שהאלילה שיואַ רוכבת על טיגער, והוא משל על השמים עם הכוכבים יען כי הטיגער מנומר בנמרים הרבה, וכן רוכב שמים ממולאים בכוכבים, לכן אמרו טגריס אריה דבי עילאי ומשורש משלי אלילי הודיים ינקו היונים והמשורר האָמער דיבר הרבה מאוד ממלחמת טראיא על ידי גבורת מַרעס. הוא כאריה ממעל וחיבר ספר שנקרא איליאַס, על שם עיר טראָיאַ היא אילאָס, וזה אריה דבי עילאי (מַרעס דער איליאַס), ויען שנמשכה המלחמה שלחמו היונים על עיר אילאָס תשע שנים ובשנה העשירית גברו היונים, לפיכך אמר ר׳ כהנא בין אונא לאונא תשע אמות אונא כמו annus שנה. ויען כי לבסוף הלכו אנשי טראָיא עם המנהג ענעאַס (Aeneas) ליסד מלכות לאַטיאוס באיטאליען היא רומי לבסוף, אשר נקראת על שם מאַרס היא מַרעס, אריה דבי עילאי שבארתי בע׳ אדום שיחסו חז״ל לעשו, ור׳ יוסף ייחס לכל אלוף מאלופי אדום ששה עשר דורות ע״ש היטב, ע״פ היחוס ברא׳שית ל״ו מפסוק ע״ו—כ׳ ומן פסוק כ׳ ואילך סופר כי האלופים שקודם עשו בני שעיר החורי היו בסוף אלוף דישן, ודישן הוא מתורגם כתרגם ר׳ יוסף עם ריגאַ דברים י״ד ה׳ והוא איינהאָרן ׳קרש ׳ עם קרן אחת, לכן אמר ר׳ יוסף דרך חידה טביא דבי עילאי (קרש בו קרן אחת מין דער פּאַבען) משכיה י״ו אמות כלומר מדישן ואילך ירשו אלופי עשו

במספר אמות ששה עשר את הר שעיר והוא מלכות רומי, שיש בזה גם כן השתוות ממה שיסדה ענעאַס, עם ענה שמצא הימים במדבר, ועם לוטן לאַטיאום, כי אף מן ענעאַס קופר, שמצא חזרה לבנה עם שלשים ילדיה (עיין פונקע) וע״פ מציאה זו יסד מלכות לאַווינאום ולאַטיאום. מכח דמיון זה נרפו בעלי אגדה גם לבן ארמי אל רומיי לאַוואַליאום (עיין לעיל ד׳ **122**) לפיכך החזיר היה דגל ״ הרומי׳—עשו— ויש עוד לעורר כי העיר איליאום היתה יושבת על ההר אידאַ ויתכן לקראה עבור זה **עילאי** משורש עלה,— ועיין בע׳ הסמוך.

ארם ארמי ארמילם ארמעניא.

ברכות י״ג א׳ אברם נקראו כן כי מתחילה היה **אב** — **ארם** ואח״כ לכל העולם, כי **ארם** היה ראשית עולם, וארם הוא שם על כל ארץ זריע סוריא בתלמוד, וטעם שם זה מה הוא איננו ברור עוד, לדעתי מכוון ארם לשם סוריא מטעם זה: יען כי ארם הוא לשון רום ההפך מארץ כנען נידערלאַנד משורש כנע כי ארץ ארמים היתה ארץ הרים וגבעות, אבל ארץ כנען ארץ שפלה בערך ארם — לפיכך שם סוריא מכוון לכך, יען כי סור בארמי הוא מורה על התנשאות ערהעבען עיין ערוך ע׳ סר ויתכן מלשון שור ושררה בעברי.

והנה ארץ ארם הוא יסוד תולדת בני אדם ואמרו כי שם נולד אדם וכל דורות ראשונים, וכאשר יאמרו ג״כ חז״ל אדם הראשון בלשון ארמי קופר. גם ארץ אַרמענען הוא ממקו׳ הרי אררט אשר שם נחה תיבת נח ובניו וארם יצאו מקיר באַרמעניען עמוס ט׳. הן חז״ל גזרו לכלל, כי כל הגוי׳ זולת ישראל נקראו בשם ארמאי׳ „או יהודי או ארמאי״ ירושלמי סנהד׳ פ״ג ה״ה— עד כאן יבתנה ורעמא מכאן ואילך או יהודי או ארמאי מדרש ב״ר פ׳ תולדת פס״ג. האי ארמאי דאתא לפני ר׳ יהודה ב״ב פסחים ג׳ ב׳. וקראו את הרומים ארמים סנהדרין י״ב א׳: ולא הניחם ארמי הלז. — ויתכן שכוונו על ארמי׳—לאם לדעת המעריך מחרים עמים Eremi Laos ביוני.— וכן אין בן דויד בא עד שתתפשט מלכות ארם תשעה חדשים יומא ע׳ א׳.

אין ספק כי כל המנהגים הקדמונים יצאו מארם, ולדעת חכמים נוצרים מהודו, ויתכן כי דעת שניהם צודקת, יען כי אם קין ישב בארץ נוד שהוא הודו והכתוב אומר ויהי בנסעם מקדם בראשית י״א ב׳ לפי שדרך כל הנסיעות וגליות העמים מן המזרח למערב, אם כן יתכן מאוד שבשעה שנחה תבת נח בהרי אררט בארץ ארמעניען נתישבה מארץ זו ארם; וגם מלך המזרח באו עמי הודיים וישבו בארץ כוש ומצרים, יען כי לשיטת חז״ל לא ירדו מי מבול על כל העולם כולו זבחים קי״ג. — והנה מכח מה שנתישבה ארם מארצות אַרמעניען הקרובה לה במקום ובשם, באופן שארם נעשה יסוד חברת מין אדם החדש אחר נח, ונוסדו שם מנהגי עבודה זרה רבים מאוד אשר למדו כל הגוים בדרך הנאותה להם לפיכך נקראו כל הגוים על שם ארם אצל חז״ל, ולבסוף אחר אשר כבשו הרומיים כל הארץ ממילא

מצאו מקום להחליף בנקל רוש באדם ולהפך, כי שניהם מורים על רוממות וגבהות בממשלה, והנה ההפך מישראל אשר האומינו באל אחד וישבו בארץ כנען הנכנעת לאומות בגוף, אבל בנפש ושכל נתקיים במו יתנך עליון על כל הגוים להיותם מגביהים לבם בדרכי השם ועבודתו באמת, ועל זה נאמר
ורב יעבוד צעיר.

ודע כי בעמוס ד' ג' נאמר ופרצים תצאנה אשה נגדה והשלכתנה ההרמונה נאום ד', מלה זו ההרמונה היא קשת הבנה עד מאוד, ואמר רש"ל ע' ארמינא שהכוונה על ארמעניען כי לשם גלו ישראל בגלות ראשונה מדרש איכה פ' נשקד, ועיין רד"ק סוף שופטים שברחו אלף איש מבני בנימין לאיי רומניא יתכן שהמכוון לארמעניען, ואחרים פירשו ההרמונה כמו הארעס מקום מושב הנשים, אבל לדעתי יתכן שהיה כתוב הריונה שהשליכו הנשים את הריון שלהן. וסמוכין שלי הגדה אחת חולין נ"ט ע"ב אמר לו קיסר לר' יהושע ב"ח: אלהיכם נמשל לאריה דכתיב עמוס ג' אריה שאג מי לא יירא? פרשא קטיל לאריה? אמר לי' לאו לאריה הרגיל נמשל, אלא לאריה דבי עילאי, אמר לו בעינא למחזי, בעי רחמי אתעקר מדוכתיה, כי הוי מרחיק ת' פרסה נהים חד קלא איתעקרו מעוברות ושורי דרומי, נפל אדמרחק ג' מאות פרסה, נהים קלא אחרינא נתור ככי ושיני דגברי, אף הוא (הקיסר) נפל מכורסיה לארעא? פירוש דברים מפליאים אלו נראה לי כך: המעיין בעמוס ג' שם ימצא בפסוק ד' הישאג אריה ביער וטרף אין לו משל על מנהג השם עם בריותיו להזהירם על ידי נביאיו, ואח"כ בפסוק ח' שוב אומר הכ' אריה שאג מי לא יירא! ולפיכך אומר ריב"ח שהשם לא נמשל לאריה התחתון כי אם לאריה דבי עילאי הנאמר למעלה שמדרכו לשאוג במקום שודאי ילכוד ולא יירא מפני הפרשא. והמכוון כי דמיון שאגת האריה הוא רק להזהיר מן העונש המצואר למעלה (ע' ערך הקודש). והנה אם תספור מן פסוק י"ב פ' ג' המתחיל כה אמר ה' שהוא קול ראשון עד פסוק ג' פ' ד' ופרצים תצאנה אשה נגדה והשלכתנה ההרמונה. תמצא בערך ארבע מאות אותיות, וזה המליצה והחידה נהים הד קלא אפילו כל מעברתא ושורא דרומי נפול כלומר בכתו' נכתב כן פרצים תצאנה אחר שנפלו החומות והופרצו פרצות תפלנה הנשים הריונן וזה אפילו כל מעברתא. ומשם להלן עד פסוק ו' מכנה המליץ בקלא אחרינא פחות מן הראשון בסך הרגיל ג' מאות, ושם כתוב וגם אני נתתי לכם נקיון שנים וזה מכנה המליץ נתור ככי ושיני דגברי להורות על נקיון שנים. ומפני הכתוב ט"ו פ' ג' ואבדו בתי השן וספו בתים רבים אומר המליץ שגם הוא הקיסר נפל מכסאו להורות כי כמו שכל נבואה זו נתאמתה בישראל על ידי נוגשיו הרומיים כן אם תמצא שאת חטא הרומיים תתקיים ככל החזיון הזה גם ברומי כנודע ממנהג העולם מאז. — על דרך זה נולדה האגדה בילקוט פ' ויגש נוח יהודה קול גדול ונפלו כל שרי מצרים והפילו החיות ויוסף נפל מן הספסל ונפלו שיניהן מג' מאות גבורים מפני שיהודה היה לו צורת אריה. — באופן שלדעתי הדבר ברור כי יסוד האגדות המצהילות כאלה נולד בדרך חידה על הכתובים כאשר הוכיח במקום אחד (ע' וורשינה וחול). ואין בכל זה

סתירה למה שכתבתי בערך הקודש כי המכוון עם **אריה דבי עילאי** על **אַרעם** בספר **אילִאַם אליל** הרומיים מַחַרס כי לכל אלה כוון האיש המחבר חידה כזו נגד הרומיים להורותם דרך אמונה האמיתית, ולא ידעו באמת כי מַחַרס שלהם הוא גדול וחזק וכובש יהודה ואלהיו, כי באמת אלהינו ית' הוא אלהי כל הארץ והוא האיש המלחמה באמת נגד שוכני מוסר ודעת, ולכן נמשל הוא לאריה דבי עילאי והכל הולך אחר החתום והעתיד לבוא.

אוריתא ומדרבנן.

מצינו הרבה פעמים בש"ס הפרש בין מן דאורייתא ומדרבנן אפי' בדברי' שלא נכתבו בפירוש בכתוב: ד"מ מחלוקת אם יאוש כדי קני מדאורייתא בגנב גיטין כ"ה וסוכה ל', או אם היזק שאינו ניכר מדאורייתא הוי היזק או רק מדרבנן גיטין כ"ג. או דיכא דגרמי שלא יהיה כל א' הולך ושורף שטרותיו של חברו ויאמר פטור אני. וכן מדאורייתא רק מודה במקצת חייב שבועה, ורבנן חייבו גם את כופר הכל ב"מ ד' וב"ק ק"ז. מדאורייתא דיין אחד נמי כשר לדין דין ומפני נעילת דלת בפני לווים תקנו רבנן דחד נמי כשר סנהדרין ג' ויש בזה מחלוקת ע"ש.

מדאורייתא ד"מ אין צריכין דרישה וחקירה. וכן מצינו הרבה דברים שנאמרו מכח סברא וכדאורייתא דמי, כמו שהקשו כ"פ הא למה לי קרא סברא היא! ואנחנו רואים מזה שגדול כח של בעלי תורה שבע"פ, שדנו דין מלקות של שבועת ביטוי, שבועות כ"א א' גם כי הוא לאו שאין בו מעשה, והכתוב אומר כי לא ינקה ד' ודרשו מזה ד' הוא דלא ינקה אבל ב"ד של מטה מנקין ומלקין אותו. הוליאו אם כן מלת ינקה מפשוטו ופירשו מנקה כמו מלקות? וצריך חקירה מה זאת הסבה לחכמים לחתום על איזה דברים חותם של תורה על סברתם והקישם, ופעמים רק חותם דרבנן, מה בין דאורייתא לדרבנן איזה הפרש ד"מ יש בין חמץ משש שעות ולמעלה שקראו מדאורייתא מכח דרשה רחוקה פסחים ה' ובין חמץ דרבנן בשעה חמישית? לבאר כל זה צריך אני להקדים הקדמה קטנה והיא: כי מה שקראו חכמים מדאורייתא הוא דבר היוצא מכח הכרחיות השכל שגוזר שכן יהיה הדבר בנשוא (זאַ וואס דיא זאַכֶע אָביעקטיו בעטטעהען), ומה שקראו דרבנן הוא מה שהשכל גוזר שלא יהיה דבר זה בנשוא, אבל הוא מוכרח מצד הנושא זוביעקטיו, ד"מ השכל גוזר שלא תאסר התור' רק כזית ממאכלות אסורות כי בפחות מכזית אי אפשר להשמר ולא נתנה תורה למלאכי שרת, וזה מצד נשוא המצוה, אבל חכמי דור ראו שמכח זה שמותר החצי שיעור בקל יוכל היהודי לבוא לידי עברה מצד נושאו שאינו נזהר ע"כ אסרו חצי שיעור — ולדעת קצת הוא ר' יוחנן התור' אסרה מטעם נשוא דחזי לאצטרופי ולהיות שיעור שלם יומא ע"ד ולכן תראה בברכו' מ"ט א' מחלוקת אם הטוב והמטיב צריכה מלכות, מאן דאמר צריכה מלכות סובר הטוב והמטיב הוא דאורייתא מצד הנשוא בהכרח גזרת מלך עליון בשכל הגם שברכה זו ביבנה תקנוה שם מ"א, ולפיכך מן ההכרח להזכיר שם המלך ממ"ה, ומאן דאמר דרבנן סובר שהתקנה מצד שמירה ואזהרה כבכל שאר ברכות

לפיכך אין החיוב רק מכח הנושא ואין כאן גזרת מלכות—וכן מבואר שם ד' ל"ה א' שיש קל וחומר כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כש"כ ואם כן הסברה מחייבת שברכה שלפניו לפני המזון תהיה מן התורה; ואפ"ה קי"ל דרך ברכה שלאחריו כשהוא שבע הוא דאורייתא, אבל לפניו הוא רק מדרבנן ולמה? מפני שמלבד גזרת המלך העליון בנשוא הברכה, יחויב שהאדם השכלי ישמח בלבבו ויודה לד' חסדו אחר אשר כבר השביע נפשו, ולא יצטרך לעסוק באכילה ולמלא נפשו כי תרעב, כי תכלית האכילה הוא השובע והבריאות לעבוד את ד' בלבב תמים ובריא, לפיכך לא תוכל התורה לחייב ברכה למי שכבר שבע ונהנה מן תכלית האכילה; אבל הרעב לא יברך שנראה כאלו הוא שמח וטוב לב עבור העסק באכילתו כאלו היה עיקר יעוד אדם רק אכילתו. — אבל חכמים ראו שבני אדם נוהגים בהפך שמחים יותר באכילתם משביעתם, לפיכך תקנו תקנה זו לברך לפני המזון מלבד הנושא הוא טבע אדם הרגיל בכך. עוד אחת צריך אני להקדים והוא, כי כל דיני עונשים וחומרות שהנהיגו המורים או מה שחייבה תורה את חכמי דור ודור שישגיחו על הדור לגדור גדר בעונשים וקנסות, הוא לכאורה הוספה על התורה כנודע. ועוד מעיקרא דמלתא פרכא שהשאלה ששאלו חכמים על עונשי המקום ב"ה מלבד סתירת הידיעה והגזרה, היא קשה על הבחירה שנתנה התורה ביד השופטים לענוש את העובר עברה, יען כי הדבר ידוע שאין אדם חוטא אלא אם כן נכנס בו רוח שטות, שהרי אי אפשר שאיש בעל מחשבה זכה אשר יודע כי בנפשו הוא, וכי אם אדם לאדם יחטא ופללו אלהים בעונשים המורים, ואיך לא יראה את הנולד הרע והעונש והקנס לרגל מעשה הפשע והחטאת? בהכרח שנכנס באדם החוטא רוח שטות ואם כן אין דין עונש על השוטה, שהרי חרש שוטה וקטן פגיעתם רעה הם שחבלו באחרים פטורין? ליישב זה בהכרח צריך אתה להקים בהפך: ואיך נעשה, לא נענש את החוטא עבור כי רוח שטות הטעהו שנכנס בקרבו, והוא לא עשה, אם כן מגילא הרוח שטות יוסיף לשוב להבא, כי לא יהיה לו מורא בשר ודם, ואין כאן דין עונש, והיא היא תקנת כל עונשים וחומרות למען יתמעט על ידי חולי הרואה את הנולד רוח השטות, ותתבער הטומאה מן הארץ, וזה סוד כל עונש שמים ג"כ, לצרף את הבריות אחת לאחת, באופן שאין שום שאלה מגזרה ובחירה כי ד' ידע יצרי לב האדם רע מנעוריו; אבל ד' ידע ג"כ שמכח העונש והחומר שתתן על החוטאים מתחילה, תבוא קולא בסוף שיקל על האדם ברוב ההרגל בהרגש הפחד מן העוברים שיעשה המצות בטבע ובאחדות נפש ושמחת הלב, כאשר אמרו במדרש ש"ע שלעתיד יעשו המצות בלי אונס רק מטבע השכל ברגילות, באופן שמציאות שכר ועונש היא סיבה לבחירת טוב ורע ולא בהפך כי הבהמה אינה חוטאת בטבע רק שכל האדם שאכל מעץ הדעת טוב ורע שכר ועונש הוא חוטא.— המופת הנאמן לזה הוא ענין שבועה שהתורה אמרה כי לא ינקה ד' ולא כתבה עונש דבר זה ביד הב"ד? מפני שאי אפשר לאדם לשפוט מישרים בדין השבועה, יען הוא בטבע דבר המסור ללב ובענין אדם בשבועה ולא אנוס מכל צד, רק פיו ולבו שוים ואיך יוכל אדם להביט בלב ומחשבת הנשבע?

לפיכך דין הנשבע בהכרח מסור לשמים. — אפס אחר שתנהוג תמיד כך מאליה תתרבה ע"ז שבועת שקר, אלה וכחש, כי אין מורא שמים בארץ ואין פני אדם נשואות למרום, וחייו לרוב המה חיי הבל ויהבלו בתעתועי שוא, עבור זה גוזר שכל חכמים לפתור הכתוב כי לא ינקה ד' את אשר ישא שמו לשוא כפשוטו שרק השם יוכל לענוש ולא הב"ד; אכן מאחר שראו שבעבור זה נשבעים הרבה בני אדם לשקר, כי לא יאמינו בעונש שמים, מאליה הוכרחו ע"פ התורה עצמה לגזור בנשוא השבועה, שהשם הוא לא ינקה כלומר במקום שבני אדם חושבים שלשון מנקה הוא מלקות יען כי המה רואים בחוש שאין השם מלקה ומיסר ביסורין לנשבע על שקר מאליה מחויב הב"ד לתקן מכח ענין זה גופא שב"ד של מטה מנקין ומלקין כדי שיראו בני אדם בחוש את העונש, וישמעו ויראו ולא יזידון עוד. באופן שכל דבר הנראה מיוסד בחוק תהלוכות השכל הנשוא החשיבו כתורה ומפני שידעו היטב טעמי תורה ידעו ג"כ לפלס בחכמתם הזכה בכך. ד"מ אמרו תמן משם שעות ולמעלה מן התורה להורות כי לרוב יחטא אדם בימי שחרות וילדות ואחר שעברו רוב שנותיו של אדם נתבער שאור היצר מלבו. — וע"כ מחצות ולהלן זמן התשובה. — כתבנית זה להפך ההיקש תמצא ממש מכות פ"א מ"י על מה שאמרו ר"ע ור' טרפון אלו היינו בסנהדרין לא היה אדם נהרג מעולם, השיב רשב"ג: אף אתם הייתם מרבים שופכי דמים, כלומר ר"ע ור"ט נכנסו בעובי הקורה ורצו להצדיק ע"פ שכל וסברא את הנידון, שאין להרוג שום אדם בעולם יען כי תמיד יש ללמוד זכות מה באמת ע"פ שכל העיון, והשיב רשב"ג (כנרא' שהיה זה התקיף הגדול אשר עמד לנגד פרצת הזמן כמסופר ממנו ביוסף ועיין כריתות ח'.) אם כן אין אתם יוצאים ידי חובת שכל המעשה כי אם לא יהיה עונש חושיי, לא ייראו הפושעי' ולא יכלו שופכי דמים, ועיין תוס' פסחים כ"ו: עלה עליה (על הפרה אדומה) זכר פסולה והקשו הלא לא ניחא לבעלים שיפסדו פרה אדומה שדמיה מרובים וכיון שלא ניחא לבעלים לא נפסלה פרה בעליית זכר? ותירצו אם ניחא דהפרה כשרה אם כן מאליה יהיה ניחא לבעלים ושוב תהיה פסולה. על דרך זה יש להתבונן במעט רוב דרכי תורה שבע"פ בהיקש המהפך כזה (ועיין אות אם למקרא) להצדיק קביעת ההלכה. ואם נחלקו ד"מ אם יאוש קנה מדאורייתא הסברא הוא כך, כי היסוד אשר עליו נבנה דין קנין, שיהיה כל דבר שנמצא ביד אדם שלו ממש באין מערער, הוא, כי אם לא כן לא נדע לשפוט מישרים ולהכריע בין החולקים ולא שקטת חיי לכל בריה, כי כל דאלים גבר, ואם כן הדין נותן שמאחר שסילקו הבעלים ידם בכח היאוש מדבר הנגנב, בהכרח מצד נשוא הקנין כבר קנה הגנב דבר זה מן ההפקר, ואף כי באיסורא אתא לידיה של גנב, וראוי לומר כל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד א"ע לא מהני? מ"מ אם תהפך הסברא ותאמר אם כן להחזיר לבעלים ג"כ אי אפשר שהרי הם סילקו ידם, וכמעט הפקירו, דבר זה וראוי להשוות המדה בדיני קנין ע"כ מצד ספק זה בגופו של דבר סובר עולא יאוש קני ומעמידים הדבר בחזקת הגנב ולא יצטרך לשלם רק ממון, כי מן הממון לא נתייאשו הבעלים, יען כי אצל החפץ שייך לומר שמתקלקל ביד זרים ולא בממון. — אבל החולק

על עולא סובר אם כן יהיה חוטא נשכר, ואנו צריכים לעשות גדרים לפי נושא הגנב כדי שימנע מלגנוב עוד, וע"כ דיאוש לא קני מדאורייתא. — וכן בהיזק שאינו ניכר הסברא נותנת כיון שאין ההיזק רק בשכל ולא בגוף ומָראַלישער שאַדען מן התור' אין כאן נשוא תשלומי' ורק מדרבנן מצד הנושא שלא יחטא עוד והחולק סובר שיש כאן ממשות בנשוא מכח השכל המזיק במזיד וע' גיטין נ"ה א'. מטעם כל זה הדין נותן שיהיה ספק דאורייתא לחומרא לפי שהספק בגוף הנשוא אבל ספק דרבנן לקולא כי הספק בנשוא מכח שמירה ואזהרה (עיין אם למקרא). כללו של דבר שכל המעשה שוקל במשקולת הדעת ויראת ד' איזה דרך ישכון אור, וכל שסובר האחד שכן יהיה הדבר וכן ראוי להיות קרא **אורייתא**, וכל שסובר שאין בהכרח שיהיה כך רק מצד גדר ואזהרה יתרה כסייג קראו דרבנן, ויבואר עוד בבירור יותר בערכים הראוים.

ארנבת.

בערך אלכסנדריא וכן בע' אונקלוס כתבתי ע"פ הגמרא מגילה ט' שהשבעים תרגמו ארנבת הכתוב בתורה ויקרא ט"ו לצעירת רגלים מפני שאשתו של תלמי מלך ארנבת שמה Lagos ולא רצו חכמים שישפוט המלך ששמה נחשב בין חיות טמאות, ואף כי מלה זו לַמַגָּם משורש λαγνος ביוני ענינו זימה (גייל) כדרך הארנבת לפרות ולרבות הרבה. אפס לפי האמת עוד יש לשאול בזה שאלה חמורה מאוד כי התורה חשבה את השפן ואת הארנבת למיני מעלה גרה ואם פירוש שני אלו הוא כרגיל קַאנינכען אונד האַזע קשה מאוד שבכל ספרי הטבע לא נחשבו שנים אלו רק בין מין נאַגעטהירע ולא בין מעלי גרה. וכן בדין כי רוב בעלי מעלה גרה אין להם שינים למעלה בלחי העליון ואין כן בשנים אלו? ועוד כי המעלה גרה מאכלו לרוב עשבים ופירות והשפן קאַנינכען דרכו לאכול ג"כ מיני בעלי חי ואף את ילדיו הקטנים אוכל האב השפן לפעמים? הן לפי הטעם שנתנו חוקרי טבע במה שלוה הבורא ויהי למין מעלה גרה תכונה זו של קבה בעלת ד' חלקים להעלות המאכל הבלתי מעוכל שנית, יען כי אם תבואנה חיות הטורפות להבריח את אוכלי עשבים, יקחו להם אלה מועד נכון לאכול מה שאכלו כבר במהירות למלא נפשם כי תרעב ויוכלו להתענג שנית במאכלם זה בעת מלאו מנוח לכף רגלם ע"י החזרת המאכל, לפי זה ראוי שגם הארנבת היראה מפני חמת המציק תהיה לה טבע זו; אכן כל זה אינו שוה לחסרון הבנה וכבר העיר על זה חכם אחד במגיד שנה ששית צד 237 מ' מיכל לעוויא שנשאל מאת נוכרי שונא יהודים על זה הזרות והשיב הוא כי אין פי' ארנבת כרגיל האַזע כי אם החיה קענגורו שנקראת בערבי יֶרְבֹּע והשפן הוא בערבי al Vaber ואלו הם באמת ממעלה גרה ולדע' חכם זה גם השבעי' תרגמו ארנבת δασυπους כמו הגמרא לצעירת רגלים ורצו לרמוז על קענגורו.

אבל לדעתי הקושיא עדיין לא יצאנו ידי חובת ביאור בזה מהרבה טעמי':

א' כי מה שתרגמו השבעים Dassifus אין הפירוש כמו לצעירת רגלים בתלמוד כי דַסִיפוּס הוא מוגם שם האַזע ביוני על שם השערות של

רגלי חיה זו רוכיג אַן דען פיסען. ב׳ לא יתכן לתרגם ארנבת עם קענגרו יען כי חיה זו לא נמצאת רק בארץ נייהאָללאַנד ולא בארצות אזיען. ג׳ כי לדעת געזעניאוס ירביע היא שפן ונקרא כן על שם חכמתו משורש שפה ליסטיג בערבי ולדעתי גם בארמי כן כמו שפוי שוטה ונשתפה ביוני Sofos עיין ערוך ועיין למאַגאַזין מאת הרב החכם לעווינזאָהן מלת ארנבת. לדעתי אם כנים דברי תורה על בירורם חובה עלינו עוד להבין במקרא האומר אצל הגמל מפריס ופרסה איננו מפריס בהווה ובשפן והוא פרסה לא יפריס בעתיד ואצל ארנבת ופרסה לא הפריסה בעבר? ועיין ביאור של מהרנה״ו. ונראה להסביר דבר זה כך: טעם הדבר שהתירה התורה רק בעלי שני סימנים מעלה גרה ופרסה סדוקה הוא, כי בהמת בעלי שני סימנים אלו יפים ונחמדים המה מכל חיתו יער ובהמת השדה, הן בטבע מאכלם ומשקם, הן במראה נחמדה, והן בתועלת הבית. וכמעט נראה שהטבע העליונה במין בריאה זו את מלאכתה הקרובה יותר אל תכונת אדם המוסרי. — ולכן החיות והבהמות המעלות גרה הרוב בהן הן היותר יפות מכל החיות כמו היעלה הצבי והאיל כל מין אנטילאפען וגיראפפע. ומתנאי השלמות ההם א׳ שיהיו להם קרנים כאשר אמרו חז״ל המקבלים האמיתים כשיטת ר׳ דוסה שכל שיש לו קרנים בודאי טהור הוא נדה כ״א ועיין היטב חולין כ״ט בתוס׳ ד״ה אלו. ב׳ שלא יהיה להם שינים בלחי העליון יען שאין צורך להם לתפוש המאכל וללעסו בשינים להיותם מעלה גרה. ג׳ פריסת פרסה. והנה יש 64 מיני מעלה גרה (טפעציעס) אע״ג שלא פרטה התורה כולם רק הנודעים *) ומכל אלה יוצא מן כלל היופי והשלמות במין הגמל כי אין הדבר לו במראה וקומה, וגם הוא אין לו קרנים ואף יש לו שנים בלחי עליון, ואף כי בהמת פרסותיו סדוקות מעט, בכל זה אין לו אותו מין פרסה בשלמות (הופען) כדרך שאר מעלי גרה. לפיכך חדשה תורה בו איסור להיותו יוצא מן הכלל ואין לך בו אלא חידושו שאין בו שלמות מינו.

למעלה ממנו החיה הנקראת מאָשוסטהיער שיש בה עשרה מינים. גם חיה זאת יוצאות מן כלל כל הידורים של מעלה גרה, יען גם היא אין לה קרנים וגם הרגלים אינם דרך פרסה ממש רק מעט. אפס למין זה אין שונים וגם יש בתוכו יפות מאוד.

והנה יש מין בתוך המאָסקוסטהיער שנקרא על שם אי סיילאָן אינזעל Ceylon, והוא דומה ממש לשפן בכל עניניו קצר רגלים מלפנים ושוכן בסלעים והוא עם לא עצום הולך לבדו באין עדרים. וגם יש מין אחר נקרא יאַוואַניקוס Javanicus על שם אי יאַפאַ אצל אי׳ זונדאַ (זונדאַ-אינזעלן) בחלק אזיע. וגם הוא דומה ממש לארנבת האַזע בכל עניניו בגדלו וברגליו ונקראו שני מינים אלו Javanicus, Napu. ויען כי יאַוואַ נאמר במבטא ערביים דשאפא או שאַוואַ, אם כן קרוב מאוד שזה נולד שם שפן ר״ל חיה הבאה משאַפאַ, וגם ארנבת על שם Napu כי נבת הוא

---

*) עיין בספר גן נעול חדר ז׳ אלון ז׳ דברים ברורים לבאר כי מה שאמרו חולין ס׳ ב׳ אמר ר׳ חנן השסועה בריה בפני עצמה היא, וכי מסה קניגי היה הוא מאמר בפני עצמה ולא שייך לשסועה ע״ש, ונעלם זה מן החכם ב״ג המגיד ס״ז נד 62.

ממש כמו כנו והברת **אר** בראש הוא כמו ארגמן מַרגבליא להורות על המין כי אארא הוא סדר ומין, מַרטע, מיינע מַרט כאבו = ארנבת (עיין ערך מילין אארא). ועכ"פ מפני שיש מין ארנבת ושפן שהם ממעלה גרה שוה בשם אף לא בטעם כולו הוכרחה התורה לפרט מינים אלה. מטעם זה כ"ל נקרא **ארגמן** גם כן **ארגון** כי ארגמן לדעתי פירושו מין גמן חוט כמו גימוניות של זהב וארגון מין צבע **אר** = מין גון צבע.

מטעם זה בעצמו לפי שהגמל יוצא מן כלל מעלה גרה בשלשה והמאָשוּס־טהיער בשנים, לפיכך הוציאם התורה מן כלל ההיתר ואמרה כי הגמל איננו מפריס פרסה בודאי, אבל בשפן שהיה אפשר לטעות בו יען שאיננו שכיח בכל המדינות, והיא היה קטנה מאוד כמו שפנים והקטן שבכל מעלה גרה, א"כ היה אפשר לומר שעתידה לפרוס פרסות לכשתגדול לכן אמר הכ' ופרסה לא יפריס, אבל ארנבת שכבר גדלה קצת אמר הכתוב ופרסה לא הפריסה.

אחר כל זה יש לעורר עוד כי החיה מאשוסטיער לא נזכרה בשום סופר יוני ורומי מן הקדמונים בשם זה רק חז"ל הזכירוה בברכות מ"ג א' משך שמן היה. גם יש לעורר שהארנבת היתה מלפנים משל למדת המורא ורכות הלב (האַזענפּוס) וגם חז"ל לקחוה למשל על דרך זה ויש להבין בזה מאמר חתום וסתום בש"ס נדרים ס"ה א' צדקיהו מלך יהודה מרד במלך נבוכדנצר, יען ראהו אוכל ארנבת חיה והשביעהו המלך נבוכדנצר שלא יגלה צדקיהו סוד זה. אפס צדקיהו נצטער הרבה והוכרח לשאול על שבועתו אצל הסנהדרין וגילה הסוד, ועל זה חרה אף נבוכדנצר על צדקיהו ועל עמו ועל סנהדרין שנאמר ישבו לארץ ידמו בת ציון? המכוון בסיפור זר זה הוא כך: ארנבת חיה דוקא ולא מתה הוא משל למורך הלב והיראה וכן למי שהולך לאחור כמו מלפנים יען שהארנבת הולכת לאחור במהירות רב כמו מלפנים, ולכן צדקיהו עם עמו אחר שנכבשו מיד הכובש הגדול נבוכדנצר שקראו המליצים על שם הכלב נבוח צור מיין זְאֵהן דעם בעווענדען ויקרא רבה ל"ג נבח ככלבא כמו שמדרך הכלב לרדוף את ארנבת והוכרח המלך לישבע שלא ימרוד — כדמה זאת כאלו באמת אכל נבוכדנצר ארנבת חיה כלומר היה שיש בכוחה ליסוג אחור, ולהנצל מכף אויב הרודף, והיה ראוי שירגיש האי בכחו הרב וכי נתקלת עצמו כשבע צדקיהו במקום שאפשר לחזור משבועתו, יען כי אין שבועה כזו חלה לקלקלת המדינה (צום פֿערדערבען דעם שטאַאַטעס) והסנהדרין הייגו ראשי הנהגת האמונה התירו זאת לומר שרק ממורך לב ומאוכס מסר המלך עמי ביד המרשיע וראוי שמלך ומנהיג יעמוד לימין עמו בכח ואומץ הלב כגיבור איש מלחמה ולא כארנבת היראה ופוחדת לנפשה שלא כדין, לפיכך נצטער צדקיהו הרבה והתחיל למרוד אבל לא הצליח כי לא ינקה ה' את אשר ישא שמו לשוא. —

ארץ ישראל.

במס' כלים פ"א מ"ו: ארץ ישראל קדושה מכל ארצות ומה היא קדושתה שמביאים ממנה עומר ובכורים ושתי הלחם. ויש להבין למה לא

מביאים גם שאר קרבנות ליבור מא"י דוקא? ועוד למה חולק ר' יוסי דוקא על עומר שמותר להביאו מחולה לארץ מנחות פ"ד והפסוקים שהביאו לראיה בלתי ספק דרך אסמכתא הם, והעיקר תלוי בשכל וסברא ולמה זה קבעו הקדושה בשלשה אלה? מה ראו הכמים לתלות הקדושה דוקא בעומר וביכורים ושתי הלחם ולא במה שבחר השם לשכן שמו שמה, ומה הגיע עליהם ליחס הקדושה דוקא אל שלשת הדברים הללו? על ככה מפני שידעו היטב כי ג' דברים הללו כוללים בסימניהם ג' חובות ראשיות, כי העומר הוא סימן כל חובות הטבע עיין מדרש אמור שמקלו מלוה זו כנגד כל המלות, ואמרתי הטעם כי עומר פירושו עבדות וקישור ועומר בא להתיר חדש במדינה היינו בטבע האכילת חולין להחיות טבע גוף, לריך היהודי להביא ראשית עבודתו לשמים נקדם אכילתו. ביכורים הוא סימן חובות שבין אדם לחברו, כי הביכורים ניתנים לכהן. ושתי הלחם המה סימן חובות אדם למקום כי אלה באים להתיר חדש במקדש. ויען כי בשלשה אלה נתקדשה ונתעלה א"י מכל ארלות בשכן השם שמו שמה ע"כ עשו סימן זה. ור' יוסי חולק בעומר מפני שרלה לגלות לנו כי קדושת הטבע נוהגת בכל מקום וגם בח"ל מחויב כל אדם לקדש גופו ולקיים חובות הגוף. או אם תרלה אמור שתי הלחם ביום מתן תורה רמז לתורה, ביכורים לכהן העובד רמז לעבודה ועומר בפסח זמן הגאולה רמז לגמילת חסדים הנוהגת בכל מקום. — והנה כבר אמר הכוזרי כי התורה שבע"פ יקרה אצלנו מפני שילאה ממקום הקדושה מלשכת הגזית שישבו שם סנהדרין להורות דין אמת לאמיתו. מ"ג סי' ל"ט ע"ש.

ואם תשאל למה זה בחר ד' דוקא בא"י וירושלים אוה למושב לו? ענה ואמור כי בטבע מין האדם ההכרח לקדש וליחד מקום לעבודת שמים יען כי כן הוא סגולת השכל לחפש אחר פרישה ולבחור במקום מיוחד לזכרון חובותיו, ולקשור שכלו למרומים. ומפני כי טבעי ארלות הקדם המה על דרך היולא מן המרכז עד כי בהודו ובבבל ובמלרים ושאר מקומות כבדו העמים את המים הנוזלים שמה בגאַנגעס פרת ונילוס, ובמקומות שהאש שכיח כבדו את האש לאלהי; אבל ארץ ישראל היא ממולעת לא בזאו נהרות ארלה ולא הרים רמים כמו ההימאַלַיא הקדוש להודו וכדומה עומדים במקום אלהי, לכן מוכשרת א"י יותר להורות שמה השגחת הבורא שהוא משגיח מרום על כל לרכי בני אדם לתת גשמים בעתם כמאמר הכ' אם בחוקותי תלכו ונתתי גשמיכם בעתם, לא כארץ מלרים שהכל תלוי ברלון הנילוס. בעבור זה אמר הכ' עיני ד' אלהיך בה מראשית השנה ועד אחרית השנה כי מטבע הארץ להתלות מרלון הבורא המשגיח על למחי אדמה שמה ומשם תלא תורת השגחה לכל העולם. תבין בזה אמרם שארץ ישראל גבוה מכל ארלות וכן שמם טבור הארץ וכי בית המקדש של מטה מכוון כנגד בית המקדש של מעלה עיין יומא כ"ד וירושלמי ספ"ד דברכות שנתקשה שם הי"מ ואיכו מבין מה זה שהב"המק של מטה מכוון לבית המקדש של מעלה? אכן הדבר ברור שכוונו רק לומר שבכל מקום שהאדם או כלל האומה מיחד מקום לקבל קדושה ומדע וחכמה לידע ולהודיע, כי הוא ית' היא המשגיח שם הוא מכוון לבית המקדש של מעלה, כי כל הבא לטהר מסייעין לו. ויען כי הראשונים

יחדו ברצון המקום ב"ה כפי הכרת הזמן את א"י וירושלים ומילא מקום זה הוא הנקודה התיכונה והמרכז אשר אליו ידרוש השכל בטבע מין המון אדם, הגם כי המבין יודע כי מלא כל הארץ כבודו, ובכל נקודה שבכל הארץ הוא המרכז, אבל לציין ולהסביר זאת בחוש המון נחוץ הוא לקבוע מקום מיוחד וממילא מקום זה בעבור הכרה זה קדוש יאמר לו כל בעל דעת. —

תבין בזה מחלוקת' שמואל בר נחמני ור' אלעזר בן פדת ילקוט מלכים א' רמז רל"ה בשם תנחומא וכן ירושלמי ספ"ד דברכות, על הכתוב והיה עיני ולבי שם כל הימים, ר"ש ב"נ סובר כל זמן שבית המקדש קיים שכינה שם ואח"כ נתעלתה לשמים, ור' אלעזר חולק ואומר שגם אחר החרבן השכינה שורה במקדש החרב ובא"י. מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, כי ר"ש בר נחמני כוון אל האמת כפי מה שהשכל יורה שכל אדם בכל מקום שהוא יוכל לכוין לו מקום מקדשו למעלה להתעלות ולהתקדש למרום, אבל ר' אלעזר השגיח על הכרת המון בני אדם אשר יצטרכו לאגוד וקישור יפה למקום מיוחד, ויען כי בחר ד' פעם אחת בציון שמשם תצא תורה ממילא נתקדשה ארץ זו לעולמי עד, ומשם יפה למלוך על כל העולם כולו לתכלית הקדושה והטהרה. מטעם זה נראה נקרא ר' אלעזר נדה כ' ב' מרא דארעא דישראל שהוא היה מבבל ודרש בשבח א"י לתכלית אחדות האומה באופן שבני בבל קבלו ההוראה מא"י דוקא כי בכל מקום שאמרו שלחו מתם הוא ר' אלעזר ששלח הוראות ב"ד של א"י לבבל סנהדרין י"ז ב' ואף שבני בבל לא רצו בזה עיין בבל, ואמר ר' יהודה בבבל העולה מבבל לא"י עובר בעשה עיין כתובות ק"א לא מפני שגינה בא"י אדרבה על ר"י היתה א"י חביבה מאוד כמבואר ברכות מ"ג א' לר"י חביבא ארץ ישראל ביותר אבל חכמי בבל רצו בשתיהן יחד חפשיות השכל בכל מקום מצד אחד ומצד זה נהרא נהרא ופשטי' כל עיר ואם בישראל תוליד בנים הגונים למקום, ומצד אחר רצו הקישור והאחדות אשר א"י מסוגלת יותר לכך, גם הטבע הכינה ארץ זו לכך שהוא גבוהה מבבל, ומרגלא בפומי דתלמודאי על יושבי בבל הואיל ויתבי בארעא דחשוכה אמרי שמעתא דמחשכי. ובאמת ים הבדל דול בין שתי אלו הארצות גם במדות, ובכלל אפשר לדמות בבל לארץ פולין וא"י לאשכנז כי בשבת קי"ט מבואר שבני בבל זכו מפני שמכבדין את התורה ובני א"י מפני שנותנין מעשרות א"כ נזהרו בבבל יותר במה שבין אדם למקום וא"י במה שבין אדם לחברו.

ודע כי יחוס בבל אל א"י כיחוס הנער אל הזקן, נער כחו יפה לפעול גדולות ולהתחכם בתורה, אפס אקרה לו המדע והניסיון עד שיבוא לידי דעה בנסעו נסיעותיו אל ארץ אחרת בבל הוא מזרח וא"י מערב על כן העיר השם את אברהם אבינו ליסע ממזרח למערב ולקדם את המערב יותר, ואם באו ימי זקנה ביותר וחטאו ישראל במערב שלחם השם לבית אמם למזרח פסחים, פ"ז ב'; וכן בשעה שהליכו במערב א"י לבעל כח בחור נער לנעור רוח הלימוד התורה כי כשל כח הזקנה, אז באו אנשי תורה בבל אשר שם גלה החרש והמסגר והחזירו העטרה ליושנה בא"י, כמו שאמרו

סוכה כ' ז' מתחילה עלה עזרא מבבל לא"י ואח"כ הלל ואח"כ ר' חייא ובניו לחדש את התורה בא"י, כמו שכ' רש"ג שנפישא חכמה בבבל יותר מא"י, וכן בסוף הוראה בשנת שכ"ב למנינם קמו רבינא ור' אשי וחדשו הוראה בבבל. ואמרו מגלה כ"ט א' שבתי מדרש ובתי כנסיות שבבבל עתידין שיקבעו בא"י וכן הוא באמת כי תורת בבליים הוא שולטת עתה בא"י הגם כי הגדול שבהם הוא רב נהג כבוד גדול בא"י ואמר כי נר מערבא הוא עדות לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל שבת כ"ג ב'? שניהם אמת מצד הבחרות והזקנה כאמור, ונראה כאלו השם בחר בשניהם ועשה סימן נס לבבל ולא"י הינו פורים וחנוכה, נס אסתר בבבל וא"ל יורה לנו כי לא הסתיר יסתיר השם פניו מישראל גם בח"ל בכח התורה, ונס חנוכה יורה על החכמה שבא"י לעשות מעשה גבורה כחשמנאים. ואמר ר' נתן אין חכמה כחכמת א"י אבות דר"נ כ"ח ור' זירא אמר אוירא דא"י מחכים, כלומר התורה בבבל אבל החכמה של תורה בא"י. והנה יש ברייתות בגמרא בשם הבבליים כאשר אבאר ע' ברייתא ואמר רש"ג באגרת כי ביומי דר' נתן ואחריו נקראו משניות של בבל בא"י משנת ר' נתן. והזכרתי זה כאן יען כתב הצדיק החריף מהור"ר הירש קאלישער נ"י להוכיחני על מה שכתבתי ע' ארבע אמות אות ז' שבארץ ישראל לא קפדו אזוגות שסתם תנו רבנן הוא מא"י, ובפסחי' ק"י אמרו ת"ר לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי ואני דעתי שכל זה בבבל נשנה כאשר באמרתי שם ואבאר בע' ברייתא ובבל א"ה.

ארץ מצרים.

מושב בני ישראל בארץ מצרים הוא ענין אשר חקרו עליו מאז גדולים וטובים והעולה מכולם הוא שאי אפשר לברר איזה מלך מצרים היה זה אשר משה ואהרן הוציאו בימיו את עם ישראל, יש אומרים כי עמי ערביים שתפסו מצרים בחזקה היקסָאס Hycsos רועים היו מושלים אז, וזה המכוון עם **מלך חדש** איינע נייע דינאַסטיע. ויש אומרים כי מלך חדש זה היה המלך של מצרים העליונה שכבש מצרים התחתונה תחת ידו עיין פונקע. ויש אומרים כי אחר שכבר גרשו ההיקסאָס מן מצרים קם מלך חדש מַמָאזִיס מעם מצרים שנולד שמה והוא ירא פן תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאינו ההיקסאָס ועלה מן הארץ התחתונה נידערעגיפטען אל העליונה אָבערעגיפטען. — ועיין יוסף ק' אפיאָן א' י"ד — כ"ו.

והנה השם עשה סימן בגלות מצרים לדורות עולמים לבני ישראל כי הולך זרעו של **שם** לבין זרעו של חם וגם זרעו של יפת (גריכענ-לאנד) למד ממצרים, יען כי גדולי חכמי יון קדמונים באו מצרים כמו הראש סעקראָפס והביאו המדעות והחכמות והאמונות] לארץ יון. באופן שלזרעו של שם וסגולתו בישראל ניתנה התורה למורשת עולם, ולזרעו של יפת החכמה, יען כי שניהם לקחו השמלה על שכמם לכסות ערות אביהם אלא שם התחיל ויפת נשמע לו לפיכך זכה **שם לטלית** ויפת **לפיוולא** ב"ר ל"ו ויפיותו של יפת ישכן באהלי שם. — הטלית היא רמז לתורה המכוסה

והחתומה בנר אלהי' נשמת אדם שאינה נראה בפועל, והפיבלא (Fibula*) הוא רמז לחכמת אדם ונר השכל ומשכיהם תלא אמת לאמיתו. והרי זה דבר פלא שזכתה מצרים מאז להיות גברת ממלכות וכל הארץ באו לשבור אוכל לגוף לארץ מצרים וכן ללמוד חכמת מצרים? אין זה כי אם נסבה היא מן השמים לבחור בגן ד' כארץ מצרים מלאה ביופי הטבעים, ומפני שהטבע היא יסוד כל המושכלות כי לפי ערך השגת המציאות כן יתרבו הלימודים בחכמה והמוסריות מושכלות באלהיות, לפיכך זכה חם שהוא בעל טבע להיות היסוד אשר ממנו ילמדו וישכילו יפת ושם, יפת לימודיות ושם באלהיות, השנים האחרונים הטיבו את מה שהשחית הראשון כי הטבע בלא השכלה ומוסר מה מנה יהלוך לדקה ומשפט, עד שהשרישו יפת בארץ היונים ושם בארץ ישראל שרשי המציאות בטבעיות ולימודיות ואלהיות ממצרים ביתר עוז וחוזק לתועלת כלל העולם. דעת יוסף הכהן ק' אפיאָן א' 14 כשיטת מַנעטהָ כהן מצרים שאבותינו באו לאלפים למצרים בשם היקסאס, וזה שלא כתור' שרק שבעים נפש ירדו מצרים? לפיכך נראה דעת בעל חקרי קדמוניות כי היקסאָס היו ערביים, והם משלו בשעה שבא יעקב וזרעו למצרים ונגרשו משם עד שמלכו תושבי ארץ חם. וזה הוא מלך **חדש** שהתחיל לענות זרע ישראל בבניים, כי עד עתה היו אבותינו רועי צאן לתועבת מצרים, ופרעה החדש רצה לגדל עם זה לבניים ולעבודת האדמה, ע"כ הוכרחו לבנות ערי מסכנות לפרעה את פתם ואת רעמסס. — ולא כאשר גזר יוסף שבנו העמודים הגדולים פירַאמידען שנבוכו בם רבים מה היו? אבל לדעתי מפורש הדבר יחזקאל ט"ז כ"ד ותבני לך גב ותעשי לך **רמה** בכל רחוב אל כל ראש דרך בנית **רמתך** ותרבי את תזנותיך ע"ש א"כ היו לתכלית הזנות. — והיו במצרים שבעה מיני מפלגות (קאַסטען) א' כהנים ב' אנשי מלחמה ג' רועי בקר ד' רועי חזיר ה' סוחרים ו' מליצים ז' ספנים, פריע-סטער, זאָלדאטען, רינדהירטען, זוימהירטען, געווערבסלייטע, דאָלמעטטער אונד שיפּפֿער.

והיה לכל דבר שבעולם אדם מיוחד ממונה ד"מ כל מין עבודה זרה היה לו מפלגת כהנים מיוחדת אשר הורישו זכותם לבניהם ובני בניהם ואין לזר אתם עד שכל עובד עבודה זרה מגונה זו מאס באחרת. וכן לכל מחלה היה רופא מיוחד. נגד כל אלה אמר השם למשה להבדיל ישראל ממנהגים כאלה רק חוקה אחת יהיה לכם וכן כל מחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ד' רופאך בכלל.

אפס לא כל מנהגי מצרים היו ברע כי היו איזה חוקים טובים להנהגת העמים שם בשערי משפט, ד"מ דין זוממים שכל מי שהאשים חברו על חנם ענוש יענש כאשר זמם לעשות לחברו, ושיהיה ההורג נפש עבדו במזיד חייב מיתה והפריזו על המדה בדין ועונש לדון דין מיתה על שבועת שקר; לקטוס ידי בעל זיפה ומשקולת בלתי צודקת; לחתך לשון בעל הולך רכיל, ולקצוץ אברי הנואפים (דיאָדאָר א' 77 שהביא הרבה כי"ב). גם ומנהגיהם הרעים שיוכלו אחים לישא אחיות, והגנבים והלסטים שמו להם

*) הַפּטט האֶפטטכען לחבר הטלית להבין התורה.

ראש אחד ברשיון הממשלה אשר אליו הלך הנגזל ליקח החפץ במקח מועט וביוקר, בפרט בדברים הנוגעים לעבודה ואמונה הרעו מאוד לחבב הבהמות והחיות ולכבדם כאלהים. מכל אלה הוציא השם את בני ישראל ונתן להם חוקים טובים וישרים ומשפטים צדיקים אשר יחיו בהם חיי עד. עתה אכתוב איזה חידושים המתיחסים לידיעת דרכי מצרים ולהבנת כתובים.

א בשמות רבה פ׳ ו׳ על ויאמר ה׳ אל משה בא אל פרעה וישלח את ישראל **מתלא** אמר **מִן שַׁטְיָא לֵית הַנְיָא אֶלָּא מִן קַצִיא** ופירש הערוך מן עלי שיטים אין הנאה רק הקציצה. ובעל חקרי קדמוניות מביא שהשם קציא הוא מלך ואין טעם לדבר והוא עצמו פירש הקציא = היקלָאָם רועים וגם כן אין לזה טעם לשבח. אבל העיקר לדעתי הוא פשוט: המדרש מדקדק לשון **בא** אל פרעה הי״ל לך אל פרעה ועוד הקיצור וישלח את ישראל בלא הקדמה? א״כ אומר מן שוטה אין הנאה אלא הסוף השיום להפטר ממנו לפיכך נאמר **בא** שיפטור מפרעה ולא ידבר רק בקיצור המבוקש שישלח ישראל מארצו, וקציא הוא קץ וסוף וזה ברור. —

ב האל הגדול אשר ממנו נברא הכל נקרא אצלם קנעפה Kneph החושך, מן ולא יכנף עוד מוריך פערהיילעט, דונקעל. ושלשה המה האלילים הראשים הנולדים א׳ מְזירים (זָאננענגאָט) ב׳ איזים (לבנה) ג׳ נייטהַ הזמן הנמשך משניהם, ולכן נקרא על הפסל העומד מכוסה בעיר זַאיס (דאַס פערהייערטע בילד פאָן זַאיס): אני הייתי אני הוה ואני אהיה, כלומר הזמן — ואמר לילערא (ע׳ פוכקע) : Neitha Nilo nata נייטה נולד מנילוס שיולא חוצה לימים ידועים ונולד חשבון הזמנים באופן שכל עבודתם היתה להשבון הזמנים, וגלגלי שמים ועצבי המים ובעלי חיים (נאַטורדיענסט).

והשמש נקרא ג״כ **פרע** או פראה ומזה המלך נקרא פרעה כמו אויגוסטוס ברומי (דער ערהאַבענע). פוטי פרע היא **פהטא** — **פרע** הנבואה מכח השמש. **אָם נַת** בת פוטי פרע הוא לדעתי כהן = **אָם** שלנַת = נייטא וכן **צָפ־נַת פענח** הוא **צָף** שוינן **נַת** דיא לייט **פענח** = פֿעניקס גלגל הזמן כנודע*).

ג לדעת קצת חוקרים למדו המצריים דרכי עבודתם מן הכושים אשר באו מהודו, ובאמת יש השתוות קצת בין שני אלו, ההודיים יש להם הר גדול נקראו בשם מערו אשר עליו שוכן שיווַא וממנו הוליד את נהר גאַנגעס המתפשט בארץ בצורת משולש אשר הוא קדוש אצלם, וכן הכושים כיבדו

---

*) ארבע מראות נגעים היו במצרים באמונת אלהות (עיין טטיינהייס נד 271 בשם דר׳ רעטה Röth) מתחילה היה הזוג קנעפה אונד נייטה (Neith Kneph) שורש השכל ושורש החומר דער אורגייסט (Kneph) אורמאטעריע Neith לדעתי אורנאַבט פינסטער בעברי כנף כמו ולא יכנף עוד מוריך — נייט כמו אנתו ווייך או ענת לייט — ומזוג זה נשתלשל זוג אחד בזכר ונקבה Sewech und Pascht, אורלייט אונד אורראום, העת והמקום. לדעתי זעבעה משורש זיו ליכט עם ח׳ בסוף כדרך כל מילות מצריות על הזמן כי מהאור וזיו השמש יצא הזמן ומלת Pascht על המקום רוים הוא פשט בעברי אויסדעהנען אויסברייטען.

את הר גדול בארלס מערָטע, אשר הוליא את נהר נילוס המשתפך ג"כ בלורת משולש בארץ מלרים התחתונה (דעלטאַ). לדעתי יתכן לפרש בזה דברי הנביא ישעיה י"ח שנלאו חכמי לב לבאר: הוי ארץ צלצל כנפים אשר מעבר לנהרי כוש השולח בים לירים ובכלי גומא על פני המים לכו מלאכים קלים אל גוי ממושך ומורט אל עם נורא מן הוא והלאה, גוי קו קו ומבוסה אשר בזאו נהרות ארלו. ובסוף הפרשה חוזר הנביא וקורא בעת ההיא יובל שי לד' לבאות עם ממושך ומורט גוי קו קו ומבוסה? לדעתי הכוונה אל ארץ מלרים שהיא ארץ צלצל כנפים ניאַמראָט ובעלת משולש קו קו ומבוסה שני קוים על היתר לוויא טענקעל מונד דיא גרוגדליניע מבוסה.

ויען שהיו המלריים כהודיים עובדים לנהרות אלו כלכל כוחות הטבע כפי תכונת ארלם, בחר ד' להביא את בני ישראל לארץ כנען מקום אשר עיני ד' אלהיך בה מראשית השנה ועד אחרית השנה, כלומר לא כשאר ארלות אשר בהנה גובר יסוד מן היסודות האש או המים אשר עובדים להם יושביהן, כי אם א"י הוא ממולעת בלא שום מראות טבע משונות, רק הכל תלוי בהשגחה הגשם וברכת הארץ ואווירא דארץ ישראל מחכים וכמו שאמר ר' נתן אבות דר"נ אין לך חכמה כחכמת א"י, אשר בה שוכן שכל מרומים בלי שום ממולע טבעי, ושם הכין השם הר המוריה לנגד הרי מערו ומערָמע בהודו וכוש, ומשם תלא הוראה לכל העולם, אשר על כן נראה לכוין מחשבת המשורר תהילים ס"ח שמשבח את היליאה ממלרים לא"י, וקורא את האומה חיתך ישבו בה ומשיים גער חית קנה שהיא ארץ מלרים ע"ש הקנה טיזֿן פאַפירוסשטוידע שגדלה שם לרוב. ואומר יאתיו חשמנים מני מלרים כוש תריץ ידיו לאלהים (עיין אות אסמן ובהערה) ממש על דרך שמבטיח הנביא ישעיה שגוי קו קו ומבוסה יובל שי לד' לבאות כי הכל הולך אחר החתום, ואמת חותם של הקב"ה לפרסם תורתו לכל העמים ומליון תלא תורה ודבר ה' מירושלים. לפיכך אומר המשורר בתחילת הפרשה מכתיכת התורה ומליון השגחת הבורא: כי גשם נדבות תניף אלהים נחלתך ונלאה אותה כוננת לא כארץ מלרים התלויה במי נילוס. ואומר מלכי לבאות ידודון למלחמה אבל ישראל הוא נות בית כנפי יונה נחפה בכסף שלא לנוס חולה וכדומה. חוץ מזה ראיתי להעיר עוד על מה שהזכרתי למעלה מיחזקאל ע"ז לבאר מלת „רמה" שהוא פירמַאידע ועיין בהערה לאות אוכתיות למעלה לד 262.

אֻשָׁא, הולכי אושא, תקנה אושא.

בראש השנה ל"א ע"ב מבואר שהסנהדרין גלתה עשר גליות: מירושלים ליבנה ומיבנה לאושא ומאושא ליבנה ומיבנה לאושא, מאושא לשפרעם משפרעם לבית שערים, מבית שערים לליפורי, ומליפורי לטבריה. ור' אלעזר לא חשיב כי אם שש כפי המקומות: יבנה אושא שפרעם בית שערים ליפורי טבריה. והנה ידענו כי יבנה היתה מושב סנהדרין בימי רבן

גמליאל דיבנה אחר החרבן מיד ועוד בימי ר' יוחנן בן זכאי, ומשם נראה כי גלו בימי טרַיַאַן לאושא שמלך בימי ר' שמעון בן גמליאל, ושוב חזרו ליבנה בימי בן כוזיבא ושוב גלו לאושא בימי הדריַאַן שכבש את בן כוזיבא ועשה חרבן ביתר. ואח"כ בטלה אושא בימי רבי עקיבא שסמך תלמידיו בין אושא לשפרעם ונעשה שפרעם מושב רבי יהודה הנשיא ומשם נסע לציפורי ומציפורי לטבריה שנמשך שם מושב הישיבה עד יום גלות הארץ ע"פ גמַלוס קרובו של קיסר קָנסטאנטינוס, וע"כ סיימו שם כי טבריה עמוקה מכולם. עיין למעלה ע' אספסינוס שהיו שלשה חרבנות.

א והנה ביבנה תקנו כמה תקנות שנזכרו במשנה ובריית' עיין רה"ש שם ותקנו שם תפילות וסדר ברכות ברכת המזון ברכות כ"ח: ומ"ח: ונקראת יבנה אוצר של יבנה תוספתא ע' **אוצר** לגודל לימוד התורה שם, אבל תקנות אושא לא נזכרו במשנה זולת מה שאמר עולא שבת ע"ו: על שלשה ספקות לשרוף עליהן תרומה באושא תקנו, וזה צריך ביאור למה העלים רבינו הקדוש עיניו מלהזכיר תקנות אושא במשנה לא בשם ולא בזכר? ועוד כי נראה שר' יוחנן הקל מאוד בישיבת אושא כי אמר יודעין אנו מי היה במניכא? ירושלמי כתובות פ"ד ה"ח כאלו לא נאמנו לו חכמי אושא! וכן כתובות ע"ח על הא שאמרו במשנה: מכניסת אלו ואלו מודים שאם מכרה ונתנה הבעל מוציא מיד הלקוחות שואל הש"ס ליתא תניא תקנת אושא. וקשה מאוד למה לא ישנה רבי במשנה תקנת אושא ואם מפני שהיו ענין זה מחלוקת ב"ש וב"ה שהיו קודם אושא הלא בכל זאת אפשר לישבת אושא לסדר תקנה אחת במה שמודים ב"ש וב"ה? ועיין ירושלמי פאה על התקנה שהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש שהיתה קודם אושא ואפ"ה תקנוה באושא מפני שנשכחה וחזרו ויקדוה? והתוס' כתבו שם בכתובות דבב"ק ע"ט מבואר שתקנת אושא שייכה גם בנכסים שנפלו לאשה אחר האירוסין, וא"כ איך יאמר הש"ס על המשנה שעוסקת בנכסים שנפלו קודם אירוסין שהיא תקנת אושא? ועוד קשה לי בב"ק שם נחלקו אם לקיים תקנת אושא או לא ולמה יהיה מחלוקת בזה?

ב נחשוב עתה תקנות אושא: (א) בכתובות מ"ט ע"ב באושא התקינו שיהיה אדם זן בניו ובנותיו כשהם קטנים. (ב) הכותב כל נכסיו לבניו הוא ואשתו נזונים מהם. (ג) המבזבז אל יבזבז יותר מחומש כדי שלא יצטרך לבריות. (ד) שיהיה אדם מתגלגל עם בנו עד י"ב שנה מכאן ואילך יורד עמו לחייו? (ה) האשה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה ומתה, הבעל מוציא מיד הלקוחות. (ו) המקפיד והמביים את הזקן נותן לו דנרא זהב ירושלמי כתובות שם וב"ק פ"ח ה"ז. (ז) באושא התקינו שלא לנדות זקן (ירושלמי מ"ק ר"פ ואלו מגלחין) אלא א"כ חטא כירבעם. (ח) רבותינו נמנו באושא אתרוג אחר לקיטתו בין לשביעית בין למעשר רה"ש ט"ו ע"א. (ט) על ששה ספקות שורפין תרומה שבת ט"ו ע"ב. וצריך ביאור מה היתה הסיבה לתקנות אלו?

ג קשה מה שאמר ר' יוחנן ב"ב רפ"ג כ"ח. ושמעתי מהולכי אושא מניין

לחזקה שהיא ג׳ שנים משור המועד, וקשה למה הוצרך ר׳ יוחנן ללמוד דבר זה מהולכי אושא והלא מחלוקה נודעת היא בין רבי ורשב״ג אביו יבמות ס״ה דרבי סובר בתרי זמני הוי חזקה ורשב״ג מחמיר דבשלשה זמני דוקא ובמסקנא דוסתות ושור המועד דוקא בג׳ זמני? ועוד קשה דבסוף הסוגיא שם בב״ב אמרי מאן הולכי אושא? ר׳ ישמעאל, ואיך אפשר שר׳ יוחנן שמע מר׳ ישמעאל שחי קודם רבי רבו? ועוד קשה דשם מסקי׳ דלרבנן נפקא להו לחזקה ג׳ שנים ממה שהזהיר ירמיהו על שמירת השטרות שתי שנים קודם החרבן, ולמה יצטרכו לשמור השטר והלא בשתי שנים נתחזקה השדה! אלא ודאי דחזקה דוקא ג׳ שנים, ואמר ר׳ יוסף דלמא ירמיה עלה טובה קמ״ל כמו זה שלימד לבני דורו עלה לבנות בתים ולנטוע גנות ויאכלו פרים בבבל עד מלאת ע׳ שנה? ומסיק רבא דהוא סברא: שתי שנים מחיל איניש אבל בשלישית שוב לא מחיל ובודאי נדמחל ולא מיחה מכר השדה למחזיק. וקשה למה לי כל משא ומתן הזה של ירמיהו ושל שור המועד ולאיזה תכלית הביאו ענין הולכי אושא כלל בזה ולמה חלק רבא על דברים פשוטים?

ד קשה דלא מצינו בכל הש״ס רמז להולכי אושא שהוא ר׳ ישמעאל ואדרבא בכתובות ד׳ נ׳ ע״א אשכחיה רב יצחק בר יוסף לר׳ אבוהו דהוי קאי באוכלוסא דאושא אמר לי׳ מאן מרא דשמעתא דאושא? אמר לו, רבי יוסי בר חנינא תנא מיניה ארבעי׳ זמנים ודמי ליה כמאן דמנחה בכיסתיה וקשה הלא ר׳ ישמעאל הוא מרא דתקנת אושא? ועוד למה הוצרך ר׳ יצחק בר יוסף ללמוד דבר זה ארבעים זמני, ועוד מה זה מרא דשמעתא דאושא? ליישב כל זה אמרתי כי לדעתי נהגו חכמים לבחור במקום ידוע לסימן טוב להביא לשם עסקיהם לידי גמר ותכלית, כדרך שבחרו במקום אשר נקרא עין טב לקדש שם חדשים ולאחוז השבון העיבור רה״ש כ״ה א׳ זיל לעין טב וקדשי׳ (לחודש) ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקים, לדעתי מפני שבתחילה נהגו לקדש חדשים ביהודה והלכו לשם כ״ד קרונות ונכנס בהם עין הרע — ועקרו משם ותקנו לחדש חדשים בגליל במקום הנקרא עין טב לבל ישלוט עוד עין רע עיין בירושלמי סנהדרין פ״ק ה״ב ע״ש.

מטעם זה נראה שבחרו מיד אחר הגלות ירושלים לקבוע הישיבה ביבנה לסימן טוב כלומר יִבָּנֶה במהרה בימינו. — ואחר שיבנה היתה בסכנה הלכו לאושא להורות כי נתיאשו מן הגאולה, ולפיכך ראוי לעשות גדרים ותקנות קבועות וחזקות כמו אוסין מן **אושיא יחיטון** עזרא ד׳ י״ב וכן החופר לאוסין ב״ק כ׳. והנה נחלקו בזה חכמי ישראל יש מהם כמו ר׳ עקיבא וחבריו לא היו מתיאשין מן הגאולה ושמו תקותם לרגלי משיח גם בימי נער ורדיפות קסרי רומי, עד שהקהיל ר׳ עקיבא קהילות ברבים ולמד תורה ולימד לתלמידים רבים גם כי המלכות גזרה שכל העוסק בתורה יהרג עיין ברכות ס״א: וע״א י״ט א׳. אבל ר׳ ישמעאל היה בעל ריבו של ר״ע הוא אמר לכלל הוי קל לראש והוי נח לתשחורת כלומר לקבל עול מלכות אבות ג׳ י״ב, והוא הזהיר בהמון שלא ימנעו

מלישא נשים כדי שלא יפסק זרעו של אברהם אבינו אחר החרבן ב"ב כ"ט ב' ע"ש ובתוספתא סוף סוטה אמר בזה"ל הואיל ועוקרין את התורה נגזור על עצמנו שלא לישא נשים אבל א"כ כמלא זרעו של א"א כלה מאליו ולכן מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. הוא ר' ישמעאל שלימד בתחלה שהתורה נתנה להחיות ולא להמית וחי בהם **ולא שימות בהם** ע"א כ"ז ב' הפך ממה שגזרו בלוד שעל ג' דברים ע"א ג"ע וש"ד אפי' בצנעה יהרג ולא יעבור ירושלמי סנהדרין ג' ה"ס ע"ש.

ה ר' ישמעאל נוה לבני דורו שלימדה תורה דרך ארץ, שיחרוש אדם בשעת חרישה ויקצור בשעת קצירה ולא יצטרך ללמוד רק מעט היפך מר' שמעון תלמידו של ר"ע, אשר הכביד עול תורה למדי על אנשי ישראל ואמר שצריך אדם ללמוד ולהגות בתורה יומם ולילה ברכות ל"ה: ומה שאמר ר' ישמעאל לבן דמא בן אחותו שילמוד חכמת יונית בשעה שאינה לא יום ולא לילה מנחות כ"ט? הוא דוקא למוכים על התורה ולא לכלל בני אדם או הגרסא ר' יהושע כאשר הוא בתוספתא ע"א ספ"א.

ר' ישמעאל דרכו להשגיח תמיד לטובת עמו בעניני צרכי החיים ודרך ארץ, וכודע איך הקפיד על תקנת בנות ישראל נדרים ס"ו ליפותן ולהפליג בשבחן נגעים רפ"ב בנות ישראל לא שחורות וכו'. לדעתי נראה כי ר' ישמעאל חיבב שפה יונית כי במשנה ב' שקלים פ"ג בשלש קופות של תרומת הלשכה קובר ת"ק שהיה כתוב עליהן א' ב' ג' ור' ישמעאל חולק ואומר יונית כתוב עליהן אלפא ביתא גמלא. וכן במס' פרה פ"א מ' ג' בני שלשה עשר חודש אינם ראוים לא לאיל ולא לכבש ר' טרפון קורהו פלגס, בן עזאי קורהו נוקד ר' ישמעאל קורהו פרכדיגרמא בלשון יוני? וזה מפני שהחשיב את שפה יונית לתכשיט ויופי כמבואר בירושלמי שבת פ"ו ה"א ופאה פ"א דמותר ללמד לבת ר' אבוהו יונית מפני שהוא תכשיט, ואף כי נגזרה בגזרה בפולמוס (של טור מלכא) טיכוס או קיטוס שלא ילמד אדם את בנו יונית? יש לומר דר"י היקל בזה כדרך שהתירו לבית רבי כמבואר בירושלמי שם, והטעם שהוא מן ההכרח להתנהג בדרך ארץ ובשפה ברורה כפי המובן לעמים ולא יקוים בישראל ככתוב ישלח ד' אותך בגוי אשר לא תשמע לשונו. — והנה ר' ישמעאל הוא הוא התינוק שפדה ר' יהושע מיד אחר החרבן ברומי ונראה לי שהוא היה בנו של ר' ישמעאל בן אלישע כהן גדול שנהרג בקירענע בארץ מצרים עיין ע' אלכסנדריא ד' 173. ובתוספתא חלה פ"א: אמר ר' ישמעאל דרך שבועה לבוש שלבש אבא ולין שנתן בין עיניו אם לא אלמד זאת לכל מורי הוראות שחלה נטלת מן הטהור על הטמא! מבואר א"כ שאביו היה כהן גדול ונקרא ג"כ ר' ישמעאל יען כי בא"י היה מנהג כך לפעמים לקרוא לבן הנולד כשם אביו אפילו בחיים כאשר יבואר בע' שם אי"ה. ולדעתי מה שאמר ר' יאשיה סוטה כ"ה א': ג' דברי' סח ליזעירא דמן ירושלים א' בעל שמחל על קינוי' קינויו מחול, ב' זקן ממרא שרצו ב"ד למחול מחול, ג' בן סורר ומורה שאביו ואמו מוחלין לו מחול, וכשבאתי אצל חברי שבדרום על שנים הודו לי על זקן ממרא

לא הודו לי כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל, ולא נודע מי הוא זה **זעירא** מאנשי ירושלים? אפס לי נראה שהוא ר' ישמעאל רבו של ר' יאשיה האומר שנקרא זעירא מפני שר' יהושע פדאו מרומי כשהיה קטן ונקרא ר"י זה קטן במדרש בשעה ששאל מר' יהושע טעם על איסור גבינות עיין לעיל לד 192. ור' ישמעאל לשיטתו שסובר סוטה ג' א' **וקנא** את אשתו **רשות** דלא כר"ע וכן בזקן ממרא ראוי למחול. —

ר' ישמעאל זה לא נקרא בן אלישע כי אם על שם משפחת אלישע אבי זקנו, ולדעתי אין ר' ישמעאל זה האחרון נהרג בפקודות המלכות כאשר חשבו רש"ל ויאָסט, כי אם כן יהיו יותר מעשרה הרוגי מלכות ואנו ידענו שר' ישמעאל כהן גדול עם רשב"ג הראשון נחשבו בי' ה"מ, ואיך יתכן להוסיף לדעת יאָסט עוד שניס ר' ישמעאל האחרון ורשב"ג האחרון בלא שום ראיה? אלא הוא מת כדרך כל הארץ כדמשמע בנדרים שם שהספידוהו הסופדים וכשמת ר' ישמעאל אמרו על ר' ישמעאל בנינה ואלו היה ר"י מהרוגי מלכות אסור להספידו סנהדרין י"א. ומה שאמרו ברכות נ"ז ע"ב הרואה את ר' ישמעאל בן אלישע בחלום ידאג מן הפורענית? הגרסא הנכונה באבות דר"נ ספ"מ הרואה ר' ישמעאל יצפה לחכמה ור"ע ידאג מן הפורענית. ר' ישמעאל זה האחרון נראה שהוא היה המתחיל להנהיג את האומה בדרך שיהיה דעת חכמים מעורבת את הבריות ולא יקבלו עליהם גזרות וחומרות יותר מן הראוי ועיין ברכות י"א א' ובתוספתא פ"א ובספרי פ' ואתחנן שר' ישמעאל היה המשתדל באומן רוחו להנהיג הלכה כדברי בית הלל הנוחים לבריות יותר מב"ש לענין ק"ש ושאר דברים, ומיושב בזה שאלת מגן אברהם בתוספתא עדיות פ"א: השום והבוסר והמליאות שרסקן מבעוד יום ר' ישמעא' אומר יגמור משתחשך, ור' עקיבא אומר לא יגמור, אבל כהנים נהגו כר' ישמעא'. ושאל המ"א למה דוקא כהנים? ונראה כי ר' ישמעאל להיותו מתנהג כדברי בית הלל להיות מעורב עם הבריות בכל האפשר, היה הוא הראשון אשר היקל עול הכהנים ממה שנהגו מלפנים כי הכהנים ביחוד נהגו לרוב שלשול בעצמם להחמיר בכל דבר כדברי ב"ש; אבל משבא ר' ישמעא' שנקרא מסייע כהני חולין מ"ט א' מפני שהתיר בשם אבותיו חלב שעל הקיבה, ונהגו הכהנים להקל על פיו, וכן במה שאמר שם ר"י שעיקר הברכה הבאה מן השמים לישראל, באה תחלה ליד הכהנים, והכהנים מברכין את ישראל באופן שכל ברכת האומה תלויה בדעת הכהנים, אבל ר' עקיבא סובר שהקב"ה מברך תחלה את ישראל והכהנים מתברכים מישראל מכח ואברך מברכיך. וזה כדרך מחלוקת שמאי והלל שבית הלל היו לראשים על ישראל ולא ב"ש. מטעם זה ומטעם שב"ש מחמירי' בעניני שבת בשביתת כלים וביחוד בדברים שלא נגמרו קודש שבת (שבת י"ט): לפיכך אחזו הכהנים דרך ר' ישמעאל לקולא ואמרו שם בשבת הורה ר' **יוסי בן חנינא** (שהוא מרא דשמעתא דאושא) כר' **ישמעאל** לקולא, ועיין עירובין מ"ו ב' שר' יוסי בן חנינא אמר רק כראין ולא הלכה כר' עקיבא מחבריו עיין להלן שר' יוסי בן חנינא תפס שיטתו של ר' ישמעאל להקל על האומה.

ז לדעתי יגלה לנו במה שאמרנו אור חדש על דבר הסתום ונעלם והוא בענין ההפרש שבין בית שמאי ובין ב"ה, ושר' אליעזר נקרא שמותי מפני שהיה מתלמידי ב"ש לשיטת הירושלמי ע' נדה ז': בתוס' וזה קשה מאוד והלא ידענו שר' אליעזר היה מתלמידי ר' יוחנן בן זכאי? ועוד למה זה כינו דוקא את ר' אליעזר בשם שמותי ולא תלמיד אחר שנהג כבית שמאי? ונראה לבאר זה כדרך שאמרתי כי ר' ישמעאל היה המתחיל להתנהג כב"ש בענין ק"ש, והטעם מפני שר' ישמעאל היה כהן, והכהנים נהגו שלשול בעלמם להתנהג לחומרא בכל דבר כב"ש מיום שהנהיג אליעזר בן חנניה בן חזקיה שהיה מכהנים גדולים למרוד בקיסר רומי ולא להקריב קרבן הרגיל בעד הקיסר, וזה היה כשלש שנים ומחצה קודם החרבן (גרעטץ והדין עמו) ואז קמו הפרושים ונועדו יחד להמתיק סוד עבור זה, ושאלו לכהנים האם יאות להנהיג מנהג חדש כזה שלא ליקח קרבן ומתנה מן הגוים ובפרט מן הקסרים? והשיבו שלא נהגו אבותינו מעולם שנאה בגוים אדרבה לקחו מתנות, עולות וזבחים וכדומה, אבל לא הועיל בעלת הפרושים והכהנים השלמים עם הקיסר, רק אלעזר בן חנניה הנ"ל הכריח את הכהנים השומרים משמרת המקדש ועבודתו לנהוג כדעתו ולמאוס בקרבן הגוים ושלא להקריב שום קרבן עבור הקיסר, ואז גזרו גם כן י"ח דבר הנזכרים שבת פ"ק ד' י"ג יען כי רבו בית שמאי על ב"ה כל כהנים מקנאים (לעוֹמָטען) על השלמים ועל ידי זה נחרב הבית כידוע. לפיכך בימי ר' ישמעאל ראה החכם הזה התקלה שבא על ידי מנהג בית שמאי והכהנים הנמשכים אחריהם, וכיון שהלכה ראשונה של י"ח דבר הוא שלא יקראו אדם לאור הנר כמבואר שבת שם לכן אמר ר' ישמעאל אני אקרא ולא אטה! כאלו רצה בזה להורות נגד מנהג בית שמאי ולעקור שנאת הגוים בעבור זה! גם רבי שסידר המשנה ולא הודיע במשנה בביאור מה שהוא בכלל הלכות של י"ח דבר רק הדין שאין קורין לאור הנר? נראה מפני שכדי בזיון וקצף נעשה לאומה בגזרות י"ח דבר על ידי ב"ש מנגדי ב"ה אשר יצא רבי מהם. ובגמ' בבלי וכן בירושלמי טרחו הרבה למנות י"ח דבר אבל לא במשנה רק בדין איסור שבת מפורש כן מפני שבזה אין שנאת הגוים ורק קדושה יתרה, וכן הנהיג הוא ר"י ברכות י"א א' שלא לקרוא ק"ש בערב מוטה כב"ש כדי שיהיו הכהנים הרגילים להמשך אחר בית שמאי מעתה נמשכין אחר בית הלל, ור' טרפון שהיה כהן הודה ולא בוש לומר שהסכין לנהוג כבית שמאי מפני הלסטים לקרוא ק"ש כשהוא נוטה, ויש בזה רמז ללסטים ממש, כי מדרך הקנאים לעלמָטען לרדוף את המנגדים,— או עכ"פ מפני הנטייה בנקל יוכלו הלסטים לפגוע בו מאחוריו—ודוקא ר' טרפון וכל הכהנים הנהיגו אז כר' ישמעאל ועמהם ר' אליעזר בן עזריה הכהן, להורות שיש בזה תיקון חטא של ב"ש אשר עבורם נחרב הבית, באופן שהשתדלו להחזיר עם הכהנים אל לד בית הלל, כי בשאר חכמים אין קפידא, יען כי לא היו בעוכרי האומה רק הכהנים הנוטים לב"ש, ועל ידם רבו ב"ש על ב"ה לגזור גזרות מהרחקות ולמרוד ברומיים.— מטעם זה אמרו

עירובין י"ג: שלש שנים נחלקו בית שמאי וב"ה הללו אומרים הלכה כמותינו, והללו אומרי' הלכה כמותינו, יצאה ב"ק אלו ואלו דא"ח והלכה כב"ה; למה זה דוק' ג' שנים? אלו ג' שנים קודם החרבן שנלאו המקנאים מבית שמאי ודימו שיגרשו הרומיים מארץ יהודה כלה, ובעוד שלא גבר אויב, והיה הדבר בספק מי ינצח—נחלקו: עם מי הדין והצדק; אבל אחר שנחרב הבית ידעו כי הלכה כב"ה השלמים עם הרומיים ומד' כגזר ענין המחלוקה לתקלת האומה ונפילתה ביד נר ע"י מרידת ב"ש, ולכן אלו ואלו דברי אלהים חיים, אבל מעתה ולהבא הלכה כבית הלל להיות נח ועלוב ולא לחרחר ריב ומדון ושנאה בין הגוים, אשר בעבור זה קיים הכלל כי הי"ח דבר אפילו אליהו לא יוכל לבטל מפני שרבו אז ב"ש על ב"ה, ותכלית הי"ח דבר היה להרחיק תכלית הריחוק מן הגוים, ד"מ מה שגזרו א' על פיתן ב' על גבינתן ג' על ייכן ד' על חומצן ה' על צירן ו' על מוריסן ז' על כבושיהן ח' על שליקתן ט' על מלוחיהן י' על החלקה י"א על השחיקה י"ב על העסקי י"ג על לשונן (שלא לדבר בלשונם) י"ד על עדותן ט"ו על מתנותיהן ט"ז על בניהן י"ז על בנותיהן י"ח על בכוריהן לדעת ר' שמעון ירושלמי פ"ק דשבת.—

ונראה כי כוונו להוציא גם את הנולדים לכן גזרו על בניהן ובכוריהן שלא לגיירם להכניס תחת כנפי שכינה, וכבר ידענו שר' ישמעאל שאל טעם לאיסור גבינה וכדומה ויש לחקור בענין זה עוד הרבה כאשר יבואר ע' שמנה עשר דבר ועיין יוסף במלחמות ספר ב', י"ז ב', כל הסיפור מאלעזר בן חנניה ובגמ' חסר אלעזר ונמצא רק חנניה.

ח והנה נחלקו אח"כ ר' אליעזר ור' יהושע; ר' אליעזר היה כהן ועדיין היה מחזיק גם אחר החרבן בקנאת ב"ש כי היא אמר בו ביום מחקו המדה ושפיר גזרו על י"ח דבר, וכן סובר ר' אליעזר שאם יעשו ישראל תשובה מיד נגאלין, אבל ר' יהושע חולק ואמר בו ביום של י"ח דבר גדשו המדה ולא שפיר עבדי בגזרת י"ח דבר והוא ר"י סובר שגם אם ישראל יעשו תשובה אינם נגאלין תוספתא שבת פ"א וסנהדרין צ"ז ב'.—מעתה ברור הדבר כשמש שבדין קראו את ר' אליעזר שמותי שהוא הלך בשיטת ב"ש שרבו על ב"ה בגזרתם, ואוחז ביד מדת משפט הקשה במקום סכנה, משא"כ שאר כהנים כמו ר' טרפון, ר' אליעזר ב"ע, ור' ישמעאל בר' אלישע, כנו משיטת ב"ש ונמשכו אחר ב"ה בנחת. תבין בזה ליישב קושיא גדולה וחמורה מאוד: למה לפעמים נהגו חכמים כבית שמאי ולא נחשבו זה לעון אשר חטא ד"מ ברכות כ"ג: האי תלמיד דעביד כב"ש בדין בה"מ ואשכח ארנקי דדהבא ואותו תלמיד שעשה כב"ה אכלו אריה, א"כ נכון יותר לנהוג כב"ש? ועוד מבית הלל גופא דהיינו של בית ר' גמליאל היו נוהגים כב"ש ולא נתנו כלי לבן לכובס נכרי ג' ימים קודם לשבת שבת י"ח א' וכאשר בצדק הקשה שם בתי"ט ועיין ביצה כ"א: בג' דברים החמירו ב"ה כב"ש, ובמס' דמאי פ"ו מ"ו לנועי ב"ה נהגו כב"ש? אבל לפי האמור נוח לנו לעשות פשר דבר בנקל, יען כי רק הכהנים נהגו כר' ישמעאל לסור מדברי ב"ש לתקן המעוות אבל לא שאר חכמים הם

החמירו לפעמים על עצמם במה שאינו נוגע לי"ח דבר ג"כ. והנה ר׳ ישמעאל היה תלמידו של ר׳ נחוניא בן הקנה ולמד כל התורה בכלל ופרט וכלל (שבועות כ"ו), בשעה שישבו התלמידים לפני רבי יוחנן בן זכאי ב"ב י׳ ב׳ ר׳ גמליאל ור׳ אליעזר ור׳ יהושע ור׳ אליעזר המודעי ור׳ נחוניה בן הקנה הנ"ל, שאל ר׳ יוחנן ב"ז לפרש הכתוב: צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת? ואז השיבו ר׳ אליעזר ור׳ גמליאל ור׳ יהושע ור"א המודעי תשובה בפירוש הכתוב כי צדקת האומות הוא חטאת, יען כי כל חסדם הוא שלא לשם שמים, כי לא עושים חסד ושולחים קרבן רק, או להתפלל בעד חיי המלך ובני ביתם או לעשות שם וכבוד, אבל ר׳ נחוניה בה"ק פירש לטובת הגוים ואמר צדקה תרומם גוי אלו ישראל וכן חסד, אבל לאומים מועיל החטאת כלומר קרבן חטאת. — ועל זה אמר ר׳ יוחנן ב"ז שנראין דברי ר׳ נחוניה יותר מכל הפירושים וגם הוא ר׳ יוחנן בעצמו פירש באופן המועיל לאומים, כי אמר כשם שצדקה מכפרת על ישראל כן חטאת מכפרת על האומות.*) וקשה מה בקשו חכמי ישראל במחלוקה זו על פירוש הכתוב? לדעתי אין ספק שהמכוון הוא כך יען כי מבית שמאי גזרו שלא להקריב קרבן בעד המלך דבר יום ביומו וזה היה ראשית החרבן וסיבת הפירוד לרומיים מישראל, ור׳ יוחנן בן זכאי מיחה בזה ורצה בשלום המלכות כמבואר אבות דר"נ פ"ד: שלח ר׳ יוחנן ב"ז וקרא לאנשי ירושלים ואמר להם בני מפני מה אתם מבקשים להחריב את העיר הזאת ואתם מבקשים לשרוף את בית המקדש? . . . כי ריב"ז מאוהבי קיסר היה ולכך היה מזכיר לאנשי ירושלים, ועיין עוד שם פ"ו ויוסף מלחמות ב׳ י"ז ג׳, ועוד באבות דר"נ ד׳, איך היה ר׳ יוחנן ב"ז מנחם את ר׳ יהושע בן חנניה על חרבן המקדש, כי יש לנו כפרה אחרת והוא גמילת חסדים.— לפיכך אין ספק שלתכלית זה נחלקו בפירש הכתוב: צדקה תרומם גוי והיו ד׳ חכמים משונאי הרומיים והצדיקו את בית שמאי שגזרו שלא להתערב עמהם ולא ליקח צדקה וקרבן מהם, אבל ר׳ יוחנן ב"ז אומר כי החטאת מועיל לאומות, וראוי היה להקריב קרבן הקיסר, ורק לישראל עיקר עבודתם הוא צדקה וחסד, וכן אמר ר׳ נחוניה בה"ק רבו של ר׳ ישמעאל; באופן שהדבר ברור כשמש בצהרים שר׳ ישמעאל שתיקן תקנות אושא כוון להחזיר עטרת רבו ליושנה, ולהכריע במדת שלומו נגד השונאים והמורדים ברומיים. ואף כי ר׳ נחוניה בה"ק היה חסיד גדול בודאי מכת האיסים, וכן ר׳ ישמעאל אהב את התורה ובני עמו מאוד מאוד; בכל זאת לא נטו שני גדולי הדור אלו אחר שיטת

*) הבדל זה שהנכרים יקריבו חטאת או קרבן וישראל יאחז בצדקה וחסד הוא מושרש בשכל התורה כאשר יבואר ע׳ אתה בחרתנו, כי הגוים עובדים את האל מאז רק להפיס דעת האל ולשכך חמה מפני שאצלם העיקר הכרחיות הטבע ואין מנהיג הטבע שומר מצרה המיועדת רק על ידי קרבן וסיגוף ומתנה — לא כן ישראל שמאמין בחפשיות הבורא ואין הכרח לצרה וכעס רק טוב וחסד ישובבו לכל המאמינים בו. —

המקנאים ורצו להשלים בכל כוחם עם הרומים לתכלית עבודת שמים במנוחה והשקט ונחת הבריות. הוא הוא ר' ישמעאל אשר מיחה באבלי ציון שלא יסגפו את גופם עבור החרבן רק יאכלו וישתו וישאו נשים, וכן נהג ר' יהושע בזה ב"ב כ"ט ב' שהבאתו למעלה, הוא הוא ר' ישמעאל אשר אומר לר' אליעזר בן עזריה הכהן שהחמיר להעלות מעשר שני לירושלים אחר החרבן ואומר על המחמיר להביא ראיה וראוי לנהוג קולא כר' טרפון הכהן מפני שרצו להקל קלת עול הציבור. ידים פ"ד מ"ג ע"ש. —

ט אחר כל זה אם נשימה עין על מחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא בספרי פ' ראה: כי תעשה הטוב והישר, ר"ע אומר הטוב בעיני ד' והישר בעיני אדם, ור"י אומר הטוב בעיני אדם והישר בעיני ד', והמכוון כי ר"ע השגיח יותר על מצות שבין אדם למקום מעל מצות שבין אדם לחברו ור"י להפך. וכן דרכו של ר' ישמעאל לומר **דברה תורה כלשון בני אדם** כריתות י"א. ותוס' סוטה כ"ד ב' והטעם שלא להכביד על הציבור יותר מדאי רק כדרך שיוכלו בני אדם לסבול, ולהפך ר' עקיבא דורש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות. וכנראה מ"ב כ"ט ב' היה ר' ישמעאל הראשון שהורה אין גוזרין גזרה על הציבור אלא א"כ הציבור יוכל לעמוד בה. ועיין ויקרא רבה פ' כ"ז לדקתך כהררי אל משפטיך תהום רבה, ר' ישמעאל אומר צדיקים עושים התורה שנתנה מהר אל הקב"ה עושה צדקה כהררי אל, כלומר שאינו מדקדק עם צדיקיו, ור' עקיבא אומר מזה שהקב"ה מדקדק עם צדיקים כהררי אל ע"ש. וכן היה ר"י נותן רשות לרופא לרפאות ע"פ תורה ברכות ס' א', ותלמידיו בדקו אברי זונה לדעת מספר האברים באדם יען שנהגו להשגיח בדקדוק על בריאת הגוף בכורות מ"ה א'. וכן היה ר' ישמעאל עוסק בדיני ממונות והיה בקי וחכם מאוד בדרכי עולם סוף ב"ב ור"ע דרכו לעסוק בנגעים ואהלות. וביומא ע"ה: סובר ר"ע לחם אבירים אכל איש לחם שמלאכי שרת אוכלין לפי שרצה להנהיג האומה בדרך נס ור' ישמעאל מיחה ואמר לחם שנבלע ברמ"ח אברים להיות ברי ושבע. — אחר כל זה וכי"ב אין ספק שאחר שנפלה יהודה וירושלים וכל תפארת ישראל ג' פעמים ביד אספסינוס טרַיָאַן והדריאן, היה ר' ישמעאל וסייעתו הולכים **לאושא** להורות כי נתיאשו מן הגאולה ולעשות **אושין** להנהגת האומה על דרך המועיל לקיומה — באין עוד לבקש תחבולה למרוד ברומיים, ולכן תקנו אז התקנות שהבאתו למעלה. וכדי להבין זה אקדים עוד כי מבואר קידושין מ' ב' שר' טרפון ור' עקיבא נחלקו בעליית בית נתזה בלוד (בדרום) ר' טרפון סובר מעשה גדול ור"ע סובר לימוד גדול נענו כולם ואמרו להסכים עם ר"ע שהלימוד גדול שמביא לידי מעשה? בלתי ספק היה ר' ישמעאל אוחז בשיטת ר' טרפון שהמעשה גדול מעתה — אבל רוב תלמידים הסכימו עם ר"ע ומוכן בזה ליישב שאלה גדולה:

ביבמות ס"ב ע"ב שתלמידי ר"ע מתו מפסח ועד עצרת והיה העולם שמם עד שבא ר"ע אל רבותינו שבדרום ר' מאיר ור' יהודה ור' יוסי

ור' שמעון ושנאה להם והם הם שהעמידו תורה באותה שעה. מה זה שנאה להם כבר עמד ע"ז רש"ג ושאר גדולים? ונראה ברור כי רבותינו שבדרום הם הם חכמי ישיבה שבלוד בדרום א"י שהסכימו לר"ע כי הלימוד גדול מן המעשה וזה ושנאה להם להורות שהתלמידים יהגו בתורה ולא ישימו לב לביטול האומה כמו שהקפידו ר' ישמעאל ור"ע להנהיגה בדרך ארץ ומלאכה. עתה נבין תקנות אושא בדרך זה: (א) באושא התקינו שיהיה אדם זן בניו ובנותיו כשהן קטנים ולא יעיל לרכס על הציבור וילך ללמוד תורה או למלחמה כרצון ר"ע — (ב) הכותב כל נכסיו לבניו הוא ואשתו נזונים מהם כדי שלא יקח הבן הנכסים ויוליאם לצורך המרידה או לתלמידים. (ג) המבזבז אל יבזבז יותר מחומש ולא יפקיר נכסיו לצורך בפ"מ ולד"א כאמור. (ד) אדם מגלגל עם בנו י"ב שנה ואח"כ יורד עמו לחייו לעשות לו פרנסה ולא יהיה נע ונד כתלמידי ר"ע. (ה) האשה שמכרה בנכסי מלוג הבעל מוציא מיד הלקוחות, כי דרך הנשים אז לתת לפרושים כל נכסיהם לתכלית התקוה בבנין ירושלים וכן נהגו הנשים מאז כמבואר ביוסף איזה פעמים לדוגמא קורות י"ג ט"ז וספר י"ד א' וספר י"ז ב' וע' סוטה כ"ב אשה פרושה ומבלי עולם. (ו) המביים זקן נותן לו דינר זהב להתנגד למה שנהגו בדרום בלוד לנדות את ר' אליעזר ב"מ נ"ט ב', והיה ר"ע השליח, ור' אליעזר הוא האומר סנהדרין נ"ב: שתלמיד חכם נדמה כקיתון של זהב בתחילה ואם דיבר עם ע"ה נחשב כקיתון של כסף וחרס, לכן עשו סימן שישאר הת"ח בתוקפו כזהב חשוב ויקר. וכן בקשו לנדות את ר' מאיר ולא הניחוהו מ"ק ר"פ ואלו מגלחין בירושלמי, לדעתי לא כבעל ד"מ מפני שחלק על ר' שמעון ב"ג כי אם מפני שלמד אצל אחר, לכן תקנו נגד זה (ז) באושא שלא לנדות זקן. (ח) רבותינו נמנו באושא אתרוג אחר לקיטתו לנגד לחכמי דרום שהעיד אבטולמוס ברה"ש ט"ו א' בשם ההפך. (ט) על ששה ספקות שורפין תרומה מפני שר' ישמעאל כהן היה ומדקדק מאוד בטהרת תרומה ולהורות שכל התקנות לשם שמים באמת. ועיין נדה י"ד ב' שאל ר' אלעזר בר לדוק לחכמים באושא שמא כר' עקיבא אתם אומרים שמטמאה את בועלה? משמע דתקנת אושא הוא תמיד לנגד לר' עקיבא שלא היה שם. ונמשכה ישיבת אושא עד ימי ר' יוחנן, שהרי ר' אחא שר הבירה שהיה אחר ר"י יבמות מ"ה העלה שאלה לאושא בדין אמתלא כתובות כ"ב א' ובדין שבלוכות שראוין לבלות ב"ב קמ"ו א'. והכלל העיקרי בזה כי יסוד תקנת אושא היה לחזק את האומה בתורה ודרך ארץ יחד ולא ישובו עוד לכסלה לסמוך על הנס באין מעשה כושר וסדרי עולם הבריאה.

הערה. השער שבו נאספו חכמי ישראל הפרושים להתנגד נגד אלעזר בן חנניה על דבר מה שגזר הכהן הזה מבית שמאי, שלא להקריב קרבן של קיסר היה שער המזרח, ונקרא גם כן שער נקנור יומא ספ"ג על שם שנקנור הביא דלתות של נחושת מאלכסנדריא ונעשה נס ע"ש. ואותו שער היה לו שבעה שמות ירושלמי עירובין פ"ה ה"א א' שער סור מלכים ב' י"א ו' ששם היו טמאים פורשין, ב' שער היסוד ששם היו מיסדים את ההלכה, ג' שער חריסית על

שם זריחת השמש במזרח, ד׳ שער האיתון שהוא משמש לכניסה ויציאה, ה׳ שער התווך שהיה מכוון בין ב׳ שערים, ו׳ שער החדש ששם חידשו סופרים את ההלכה, ז׳ שער העליון שהוא למעלה מעזרת ישראל. והנה השמות סור, יסוד, חדש נקראו אם כן על שם העסק בתורה וישיבת סנהדרין בלשכת הגזית שם, ולכן הלכו הפרושים לשם ללמד דעת לכהנים ממקום שיצאה הוראה לכל עולם. ונראה כי מטעם זה נקראו הסופרים פרושים ע״ש שער זה סור שמשם פורשין הטמאים וממילא היושבים שם בדין נקראו פרושים מן הטמאים ליסד הלכה וכפי המבואר בהערות ליוסף בדפוס ליפציג מן Johann Baptist Otto במלחמות ס״ב, ק׳ 17—3, נקרא שער זה ג״כ מאיזה סופרים horaia ωραια׳ ולא נודע בבירור הטעם? ונראה לדעתי על שם הוראה שיצאה משם — ומפני שלא היה בצד מערב שער לצאת בו חומה, והשער הזה במזרח היה משמש לכניסה ויציאה ומשום זה נקרא איתון, וטעם שלא היה שער במערב מבואר באברבנאל ובתוי״ט שקלים פ״ו מ״ג כדי שלא יראה כאלו משתחוים לחמה אם יכנסו דרך המערב מול מזרח כדרך עכו״ם. ולכן נראה שלזה נתכוין ר׳ אבוהו ב״ב כ״ה. שכינה במערב דאמר ר׳ אבוהו מאי אוריה? אויר—יה כלומר שנכנסו דרך המזרח בשער הנקרא אוריה מפני שלעומת שער זה הוא המערב = אויר יה. והנה השער הזה יהיה לנו לעינים בימי הגולה לקוות על מה שאמר הנביא והיה לעת ערב יהיה אור זכריה י״ד והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים חצים אל הים הקדמוני וחצים אל הים האחרון לבחור תמיד בדרך הממוצע כמו שתקן ר׳ ישמעאל להשגיח אל ימים קדמונים וכן אל אחרונים ולנהוג בדרך המקרב שניהם יחד לבקר בקדמוניות ולהשגיח על קיום האומה ליום אחרון. —

י עתה נבין מה שאמר ר׳ יוחנן ב״ב ר״פ חזקת **שמעתי מהולכי אושא** מנין לחזקה שהיא ג׳ שנים? משור המועד ליגח ג׳ פעמים והיה להם רמז לזה מפני שהרומיים לחמו ג׳ פעמים ונצחו להחריב ירושלים טור מלכא וביתר, א״כ אין לקוות עוד להצלחת המרידה עליהם, ויחסו זאת לר׳ ישמעאל איש הביניים שעמד לטובת העם להפריעם משוא כתעה, ולהרגילם במלאכה ומורא מלכות רום. ור׳ יוסף שהיה בבבל ואהב מאוד שררת ארץ ישראל עם התקוה לשוב אליה, אמר סמך אחר המתנגד לכך והוא ממה שהזהיר ירמיהו לישראל ההולכים לגולה לבבל על השטרות והוא ליסד החזקה של ג׳ שנים, ואפ״ה היה זה רק עצה טובה כל ימי משך ע׳ שנים ולכן עדיין יש לנו עוד תקוה כמו בראשונה, לפיכך בא רבא שגם הוא פקח עיניו וראה שאין כאן עוד חזון נפרץ לטובה למד דרך סברה בלא סומך על הכתוב, באופן שכל מו״מ בגמ׳ שם לר״י ורבנן עד רבא הוא רמז. ור׳ יוסי בן חנינא שצחק לרוב על בני בבל כמו מחכו עלה במערבא הוא רב יוסי ב״ח סנהדרין י״ז והוא ליסד דעת שאסור לעלות בחומה לירושלים כי ג׳ שבועות השביע הקב״ה לישראל כתובות ק״ד א׳ ועיין סנהדרין מ״ד ב׳ שקרא ריב״ח ג׳ שמות לרוח פסקנית המפסיק שררת א״י לפיכך גם הוא אחז בשיטת ר׳ ישמעאל, וגם הוא היה מרא דשמעתא דתקנת אושא כלומר מפני שר׳ ישמעאל היה מפורסם לחכם בדינים עיין להלן, וכן ר׳ יוסי ב״ח היה נגד ר׳ יוחנן דיין ונחית לעומקא דדינא (ובהרבה דברים סובר כר׳ ישמעאל כמבואר למעלה) ב״ק ל״ט א׳ לכן נקרא הוא בימיו מרא דשמעתא שאסף כל השמועות של ר״י באושא, ור׳ יצחק בר יוסף תני זה ארבעים זמני כדי להודיע זאת לבני בבל כי משם היה בא לא״י ללמוד ולחזור, כדי שלא ישגיחו על תקנת אושא כמו שלא השגיח עליהן ר׳ יוחנן בא״י מפני

שר׳ יוחנן סודר בכל מקום כר׳ עקיבא עיין רה״ש כ״ג ב׳ שאמר **תחת ר״ע וחבריו מאי מביאין**, ובויקרא רבה פ׳ ל׳ נהג כר״ע למכור נכסיו לתכלית לימוד תורה כמסופר מר״ע שם פ׳ ל״ד. ולכן לא נשנה מתקנת אושא במשנה כי רבי סידר רק אחר משנת ר׳ עקיבא ולא כר׳ ישמעאל והיה רבי מחבב מנהג ר״ע ותלמידיו כמו ר׳ מאיר שקבל שכר סופר ג׳ סלעים לשבוע ולא נתנם לבניו רק לעניים, מדרש קוהלת, ור׳ יהודה ור׳ שמעון שנהגו בדלות ועלב ללמוד תורה כדרים מ״ט ב׳ נגד תקנת אושא. ובמשנה ב״ב קל״ג ב׳ הכותב נכסיו לאחרים במקום שיש בנים אין רוח חכמים נוחה הימנו רשב״ג או׳ אם לא היו בניו נוהגים כשורה זכור לטוב, משמע שרשב״ג אבי רבי מסדר המשנה ג״כ אחז במנהג ר״ע ולא כתקנת אושא באופן שלא תיקן רבי במשנה רק שברות משניות של ר׳ עקיבא ולפעמים מחלוקת ר׳ ישמעאל, אבל ממשניות שלמדו בבית מדרשו של ר׳ ישמעאל שנקראו **תנא דבי** ר״י וכן מכילתא דר״י על דיני ממונות למדו תלמידי ר״י ולא הביא רבי במשנה את ר׳ יאשיה ור׳ יונתן תלמידי ר״י בעבור זה.

יא רגע קטן נפן עוד להסתכל במה שדרכו של ר׳ עקיבא להשליך לנפשו מנגד ולנהוג בחירות נפלאה כלפי הכרח הזמן יען לבו כלב ארי וכאש בוערת בקרבו לא יוכל כלכל מבלי דבר בשפתיו דברי אמת באין משוא פנים עד להפליא, ואם כי העת לא נאמנת לו נשמת שדי תבינהו ורוח אל תנחהו להתיצב לפני מלכים ולהכריא מלד האומה לעמוד בקדושתה וחסידתה נגד כל הקמים עליה.

הוא ר׳ עקיבא אמר לר׳ אליעזר רבו בשעה שבא לפניו לבקרו עם שאר זקנים שנהדרין ק״א א׳ **חביבין יסורים** והביא ראיה ממנשה בן חזקיה המלך אשר חטא והחטיא בע״א — וכהילר לו אז חלה את ד׳ כן היסורין שבאו על רבו ר״א לטובה ולאיבתו נתנו — היאמר בנקל תלמיד לרבו כדברים האלו בעת גברה מחלתו לדמהו עם מנשה בעל חטאים רבים? ואפ״ה השכים ר׳ אליעזר לתלמידו במה שאידם **חביבין יסורים** כן הצדיק ר״ע את הדין לכלל עם ישראל ולא נח ולא שקט מרוח סועה וסער להרגים את התלמידים לעבודת שמים ולימוד תורה בעת הסכנה ולער לרבים גם ידע להטעים זה במה שדמה חיי האומה לדגים שבים מה דגים שבים אם יחסרו להם המים מיד מתים כן ישראל ברכות ס״א: וע״א ג׳ ב׳.

מגילא אי אפשר לר״ע להקל כלל ממשא המלך ושרי תורה כי מדתו לרבות כל היום ור׳ ישמעאל המפלס נתיבות יושר בדרך השוה לתרוייהו להקל עול הציבור ולמשוך חוט של חסד על לומדים ומנהיגים והיה בידו לנהוג כן להיותו ממשפחת כהונה גדולה; בכל זאת כנראה גם כי הכהנים היו עומדים לימינו, ר׳ עקיבא התנהג בשיטת רבו ר׳ אליעזר השמותי להחמיר ולקוות לימים טובים מאלה. בשעה שמתו בניו של ישמעאל נכנסו ד׳ זקנים לנחמו ר׳ טרפון ור׳ יוסי הגלילי ור׳ אליעזר בן עזריה ור׳ עקיבא. ואז הזהיר ר׳ טרפון ואמר דעו כי ר׳ ישמעאל

חכם גדול הוא ובקי באגדות לפיכך לא יכנס אחד לתוך דברי חברו! והשיב ר' עקיבא שהוא יהיה האחרון. ואז ניחם ר' טרפון בתחילה במיתת בני אהרון שכל בית ישראל יבכו את השרפה, ור' יוסי הגלילי הביא משל מאביה בן ירבעם שהיה בו דבר טוב וספדו אותו כל ישראל ואם כן כ"ש בניו של ר"י. ור' אליעזר בן עזריה ניחם ממה שנאמר בצדקיהו מן הכבוד במותו ומפני דבר טוב שעשה שהעלה את ירמיה מן הטיט כ"ש בניו של ר"י. והאחרון בא ר' עקיבא ואמר לנחם ממה דכתיב ביום ההוא יגדל מספד ירושלים כמספד הדדרימון הייכו כמספד אחאב בן עמרי? הנה ר' טרפון נהג כבוד במשלו משל מבני אהרן הכהן כראוי לכהונה, וכן ר' אליעזר ב"ע משל מן צדקיהו מלך יהודה שהרים גבר ראה עוני מן הטיט דוגמת ר' ישמעאל שהרים קרן ישראל אחר החרבן ולא השתדל להוסיף עול וצער. אבל ר' יוסי הגלילי שדימה לאביה בן ירבעם! ור' עקיבא לאחאב בן עמרי בצירף מספד ירושלמי? נכון הדבר לומר שכיון להשיב אל לב ר"י שחטא במה שהסב לב האומה מן התקוה. ומה שקבל ר"ע שר"י היה דן כנגדן שלא לעשות מקוה משלג והעידו אנשי מידבא משמו שהורה לעשות מקוה לכתחילה מן השלג. אם כן היה ר"י מורה הוראות בעיר קרוב לדרום ורחוק מאושא כי מידבא סמוך לאדום מקואות פ"ז מ"א וכתובות ספ"ד וזה בתחילה וכנראה מתוספתא כלאים פ"ד הלך ר' יהושע אצלו לכפר עזין שנראה סמוך לאושא (עזין) בגליל העליון ועיין ב"ק פ' א' גרסא שר' ישמעאל אמר אבותיו היו מבעלי בתים של גליל עליון?

וכנראה שהיתה דירתו לבסוף בגליל העליון ושם התחיל בתקנת אושא אחרי נסעו מאדום ובשלהי שמד הלכו לאושא תלמידי ר' עקיבא מדרש שיר פ' סמכוני באשישות ועיין סוף ברכות. והיה אלו ג"כ תלמידי ר' ישמעאל קצת ר' מאיר ור' יהודה ור' שמעון ב"י וראב"ש ור' נחמיה ור"י סנדלר והיה זה אחר מות ר' עקיבא במלכות המלך בשעת שמד, ומה שמשמע במס' שמחות ז' שבשעה שבאה השמועה מיתת ר' ישמעאל בן אלישע ור' שמעון בן גמליאל אצל ר' עקיבא ור"י בן בבא עמדו וחגרו מתניהם שק, ואמרו פורעניות גדולה עתידה לבוא לעולם דמשמע שהיה זה קרוב למיתת ר"ע וריב"ב ואם כן בהכרח ר' ישמעאל בן אלישע ורשב"ג האחרונים היו ואיך זה לפי שיטתו? אבל באמת הכוונה שם על ר' ישמעאל בן אלישע ורשב"ג ראשונים שנהרגו בקירענע בארץ מצרים ולדעתי היה זה אחר החרבן עשר שנים ויותר. יוסף הזכיר רק הריגת ר' ישמעאל בקירענע ויתכן שהיה זה הרבה אחר החרבן שהיה יוסף אז עודנו, והשמועה באה אז, ואז ניבא ר"ע פורעניות לזמן מרובה עוד קרוב לשלושים שנה להורות כי גם אם הוא חרף נפשו למות עבור התורה ורוצה במרידה נגד הרומיים בכל זאת לא יצליח. — ועיין תוספתא חלה פ"א אמרו לפני ר' ישמעאל והלא פלוני ים בדרום שמורה הוראה (כר"ע) משמע שר' ישמעאל עצמו לא ישב אז בדרום במידבא כי אם באושא בגליל העליון לתקן תקנות לזמנו. — אפס אחר כל אלה

ראוי לעורר כי אף שר"ע מסר נפשו על לימוד תורה וקיום מצוה קלה ואפי' על נטילת ידים עירובין כ"א ב', בכל זאת הזהיר ואמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות פסחים קי"ב ולאיכא דאמרי מיחה ר"ע בר' ישבב שלא יבזבז יותר מחומש כתובות נ' א'.

הערה. ליתר ביאור כל הדברים שדברתי לחזור על כל הכללים שחדשתי עם איזה שנשן ביאור יותר: הנה ענין החזקה הוא דבר המושכל בסברא כמו שאמר רבא ב"ב שם עד ג' שנים מזדהר איניש בשטרא טפי לא מזדהר, ובסברא צריכין אנו אל תקנה שהמחזיק ג' שנים בשדה וכי"ב נתברר שהענין המוחזק הוא שלו וכן לכל עניניס של ספק בג' פעמים יש הכרעה, אלא דרך חז"ל בשעה שעסקו בבירור ההלכה חקרו גם כן לסמוך אליה ענין הנוגע לכלל האומה והנהגתה במוסר השכל בקורותיה כפי כל השנוים והתמורות שחלפו עליה. והנה ר' יוחנן בא"י בשעה שעסק בלימוד המשנה חזקת הבתים ג' שנים להיותו מתאונן על חרבן הבית וגלות א"י, שהחזיקו בה הרומים זה שלש פעמים, אמר שמעתי מהולכי אושא מנין לחזקה שהיא ג' שנים? משור המועד, לרמוז כי זה תבנית שור אוכל עשב שדה אכלנו ושאלו בגמרא מה שור המועד עד שנגח נגיחה רביעית לא מיחייב אף בחזקה עד שיחזיק שנה רביעית ויהיה א"כ עוד תקוה אחר ג' פעמים: ותירצו בשור המועד אי אפשר בלא נגיחה רביעית מפני כי אם לא נגח מאי ישלם אבל בחזקת שדה אחר ג' שנים שפיר קיימא ברשותיה. ושאלו התוס' על המקשה האיך טעה בזה והלא באמת אי אפשר לשלם בלי נגיחה רביעית והוחזק נגחן בג' נגיחות וכן בשדה די בג' שנים? ונראה לי דלא קשה מידי כי ביבמות ס"ה א' במחלוקת רבי ורשב"ג אי בתרי זמני הוי חזקה או בג' ואמרו שם בנישואין ומלקיות ק"ל כרבי דבתרי זמני הוי חזקה ובוסתות ושור המועד ק"ל כרשב"ג דוקא בג' זמני, ושאלה בתוס' שם ד"ה נשאת: למה באיסור אתרע חזקה קמייתא על ידי ב' זמני ובממון דוקא בג' זמני הלא הסברא הוא להפך דבעלמא אזלינן בתר רובא באיסור ולא בממון, וא"כ ראוי שבשתי פעמים לא תוציאנה מכח רוב באיסור, ובשור המועד די בשתי פעמים לבטל הרוב? ונראה לי להסביר הענין כך: כל דבר שנשתנה מכמות שהיה רק פעם אחת יש לומר מקרה הוא, אבל נשתנה ב' פעמים יצא הענין מידי מקרה ובא לגדר הספק, כמו ששאל שאול מדוע לא בא בן ישי גם תמול גם היום על המשתה, התפלא ושאל על היוצא מן הסדר ב' פעמים לפי שזה אינו דרך מקרה רק ספק הראוי לעורר עליו, ואחר שנשתנה הדבר ג' פעמים נעשה ספק זה לודאי שנשתנה הדבר מכמות שהיה, לפיכך בדין אמרו לענין איסור נישואין ומלקיות שבשתי פעמים מעלות הענין לגדר ספק וספק איסור לחומרא אבל וסתות שהוא איסור דרבנן וכן שור המועד שהוא ממון אמרינן ספק ממונא לקולא לנתבע ולא נתחזק עד ג' נגיחות, וזה ששאלו בריש חזקת הבתים מה שור המועד עד נגיחה רביעית לא מיחייב אף חזקת בתים עד שנה רביעית? סבר המקשה דלמא אין ג' פעמים בירור ודאי כי אם ספק, והבירור צריך ד' פעמים ולכן גם בחזקה צריך ד' שנים? ומשני כדמשני ומיושב קו' תוס' דוק היטב. —

והנה מבני בבל היו תמיד איזה חכמים שבקשו לנתק מוסרות הוראה מארץ ישראל ולמשול בעצמם והרבה חכמים החזיקו במעוז א"י כאשר יבואר במקומו ועיין ע' **אשי**. ולכן התפלא אביי על ר' דימי שבא מא"י בשעת גלות הישיבות ע"י גאלום סנהדרין מ"ד ע"ב: האי קרא במערבא במאי מוקמית לה לא תצא לריב מהר פן מה תעשה באחריתך בהכלים אותך רעך? כלומר לרב דימי מבבל שאהב ללמוד תורה בא"י והתגאה על חכמי בבל רמז אביי סופו של א"י ופירש לו ע"פ מה שאמר יחזקאל אביך האמורי ואמך חתית כלומר קשה היא שררת א"י, ואמרה רוח פסקנית לפני הקב"ה רבש"ע אם יבוא אברהם ושרה ויעמדו לפניך אתה מכלים אותן, ואומר ריבך ריב עם רעך וסוד אחר אל תגל, כלומר אברהם ושרה הם אב ואם של ישראל מבבל יצאו וראוי שיריבו ריבם

בעלמם וסוד אחר שבא דוקא מכח וממשלת א"י אל תגל והביא ראיה מר' יוסי בן חנינא שאמר ג' שמות יש לו לרוח פסקנית שהפסיק ישיבות א"י **אטמון סגרון פסקון**. אטמון שאוטם עונותיהם של ישראל, פסקון שפוסק דברים כלפי מעלה, סגרון כיון שסוגר טוב אינו פותח (עיין ב"ק פ': דלת הננעלת לא במהרה תפתח והוא סמיכה שבא"י) והמכוון על ג' חזקות שהחזיקו הרומיים כנגד ג' שבועות שהשביע הקב"ה לישראל כתובות קי"א בשם ריב"ח, באופן שמעתה לא יעסקו ישראל בבנין א"י רק בתורה ומצוה ובזה גם בבל יש לו שם נין ונכד לעשות גדולות. —

והנה אל תדמה בנפשך שר' עקיבא לא פעל לטובת האומה במה שנוגע להצלחת הזמנית, כי ר"ע היה עמוד ימיני פטיש החזק הוא לימד לזקן ע"א נ"ה א' שאין להטעות אחר עבודה זרה גם כי רבים הולכים אצלה ומתרפאים, יען כי היסורין באים ושבים לזמן ידוע, וע"י אדם ידוע, וע"י סם ידוע, ומפני שטועה זה הלך ביום זה לע"ז לא יסור השם מלעשות חסד ולהיות נאמן עיין שם המשל, א"כ לימד ר"ע דרך ארץ, שכל דבר צריך אל זמן ופועל וסם בטבע; אבל הוא הפריז על המדה לפזר ממון הרבה לרוב תלמידים ולמונעם מן המלאכה, ובשעה שנתן לו ר' טרפון סך רב לקנות פרדס פזר הוא הממון לאביונים, ואמר פזר נתן לאביון צדקתו עומדת לעד זה הוא הגן היותר נחמד ויקרא רבה ל'. לפיכך הרואה את ר' ישמעאל בחלום (שייך לתלמוד דיני ממונות ואמר הרואה שיחכים יעסוק בד"מ סוף ב"ב) יצפה לחכמה ור"ע לפורעניות אבות דר"נ פ"מ עיין לעיל. ועיין ב"ק קי"ז שר"י השתדל מאוד להצדיק ריב של ישראל נגד הנכרי ולא כן ר"ע בחסידותו רצה שלא יגלוס איש מישראל על גוי בשום אופן. דרך כלל ר' ישמעאל ור"ע תרוייהו צדיקים גמורים ואבות העולם היו אלא ההפרש ביניהם היה כי ר' עקיבא היה חסיד ומתחסד עם קונו ור' ישמעאל צדיק להצדיק את עולם הזמני, ר"ע השגיח יותר על לימוד התורה ור"י על קיום האומה במלאכה ודרך ארץ אלו ואלו דברי אלהים חיים, כי עם ישראל צריכים לשני מנהיגים כאלה לקיים כפי המשקולת בשוה אף כי ר' עקיבא הוצרך ללמד שיהיה לאדם מנעלים ברגלים ובנו ר' יהושע ב"ק לא היה לו מנעלים. — ע' אות אשכול.

ראה תראה עבור זה איך התנהג ר' ישמעאל לומר אלמלא לא זכו ישראל להקביל פני אביהם שבשמים פעם אחת בחודש דים סנהדרין מ"ב ור"ע סובר שם ל"ט ב' ופרה פ"ד מ"א בר"ש מתוספתא זמר לימוד תורה בכל יום. — ובסנהדרין ל"ט א' חקרו תלמידי ר"ע על הכתוב כי דבר ה' בזה להורות כי זה הוא המבזה ת"ח או מי שאינו משגיח על המשנה, ור' ישמעאל אומר כי דבר ד' בזה הוא דוקא מי שעובד עבודה זרה א"כ לא השגיח דוקא על הלימוד. וכן דרכו של ר"י להפך בזכות תלמיד חכם ואם עבר עבירה בלילה לא תהרהר אחריו ביום ברכות י"ט א', והוא תיקן שיהיה הכהן מברך ראשון ויהיה ראשון לכל דבר שבקדושה גיטין ס' תחת אשר ר' עקיבא לימד את ד' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים, ר' ישמעאל לשיטתו היה מסייע כהנים חולין מ"ט וראה כי אפס עוד עצור ועזוב לעסוק בתורה הרבה לפיכך תיקן סדרי כבוד במעשה הקדושה במנהגי אומה וכהניה בלידה ויחוס, ור"ע הלך אחר העיקר והוא הלומד תורה מתם ראוי לכבוד ומורא. ר' ישמעאל סובר שחייב האב ללמד את בנו אומנות דוקא והוא

מכלל תקנת אושא אחר י"ב שנה יורד עמו לחייו (עושה לו פרנסה), ור"ע סובר שחייב האב ללמד לבנו לשחות בנהר היינו לשחות בנהר המון מים רבים של ים זועף העולם, ולעזוב המותרות וללמוד תורה ירושלמי ספ"א דקידושין. וכן חדש ר"י שראוי לבחור בלשון הגונה ולדבר בלשון נקייה פסחים דפ"ק. נבין בזה מה שאמרו כי ר' עקיבא היה לו כ"ד אלף תלמידים וכולם מתו מפסח ועד עצרת, גם ציינו כמות התלמידים מגבת ועד אנטיפרס ולא כדרכם לומר מדן ועד באר שבע יבמות ס"ב ב' המכוון כי כמו שהלשינו על רבה בר נחמני ב"מ פ"ה שהוא מבטל י"ב אלף אנשים מעבודת האדמה בימי ניסן ותשרי, כן הלשינו על ר"ע בדורו שהאנשי' אשר היו מחויבים לעסוק במעשה חרישה וזריעה וקצירה בין פסח לעצרת כשיטת ר' ישמעאל ביטלם ר' עקיבא לשמוע דרשותיו, ועיין ויקרא רבה פ' כ"ח על שאמר ירמיהו ה' שבועות חוקות קציר ישמור לנו מרוחות רעות וטללים רעים ואימתי באלו שבע שבועות בין פסח לעצרת, ולא השגיחו על זה המקפידים לקול ר"ע ולא עוד אלא שהתלמוד מעיד שלא היו נוהגים כבוד זה לזה כאלו ירצה לומר שהיו חסרי דרך ארץ וטוב תורה עם ד"א כשיטת ר' ישמעאל למדה תורה ד"א ברכות ל"ה ב'. מטעם זה בחרו בציון מגבת עד אנטיפרס היינו ממזרח למערב שהם בבני ברק למערב א"י ישב ר"ע אבל ר"י ישב בגליל באושא שלא יתפרצו לשם תלמידי ר"ע לפיכך לא אמרו מדן ועד באר שבע שהוא מצפון לדרום. — עוד נבין בזה ליישב שאלת הגאון רש"ל דבשמחות פ"א מפורש שי"ב חודש אחר מיתת ר"ע אתא בולמוס לעולם, וחשב רש"ל שהוא פולמוס מלחמה ושיער לפ"ז שר"ע מת קודם ביתר כי בכיבוש ביתר אתא פולמוס! אבל לדעתי הכוונה עשבולמוס רעב Βυλαμια כי כל זמן שר"ע חי היה ללחם מוצא כי ר"ע פרנס תלמידים הרבה אבל אח"ז בא רעב וכלם.

באופן שנוכל לקיים שר"ע שנהרג אחר ביתר בשעת התחלת השמדות והגזרות ורק מפני לימוד תורה ברבים עיין ע' אשכול, ואז הלך ר' ישמעאל לאושא ותיקן ענייני דרך ארץ כאמור, ובשלהי (סוף) שמדות הלכו תלמידי ר"ע לאושא ונתקבלו שם בכבוד גדול ובאכסניא לתלמידים, לפיכך פרסמו והודיעו לגליליים: כל מי שלמד יבוא וילמד, וכל שלא למד יבוא וילמד מדרש שיר פ' סמכוני באשישות, כלומר אחר שבטלו הגזרות ראו לבטל קצת תקנת אושא של ר"י לזרז תלמידים שנית ללמוד תורה, וזה היה אחר מות ר' ישמעאל שנפטר אחר ר"א כדמשמע סוטה כ' א'. שר' מאיר למד תחילה קצרה לפני ר' ישמעאל ואח"כ גמרא לפני ר"ע ואח"כ חזר ללמוד לפני ר"י ולמה חזר לילך לפני ר"י? מפני שר"ע כבר נפטר. — ודעת רש"ל ע' אושא שר' ישמעאל היה עודהו בחיים בשעה שבאו תלמידי ר"ע לאושא, ומה שאמרו שם במדרש כי ר' יהודה התחיל לדרוש בכבוד אכסניא מפני שהיה בן עיר אושא ומקומו של אדם מכבדו פירש רש"ל לא שהיה ר' יהודה רב ומורה באושא שהרי ר' ישמעאל היה שם? אלא המכוון ר' יהודה נולד באושא, וזה לדעתי בלתי מסכים אל האמת כי במגילה כ' א' נראה שר' יהודה היה קטן קורא מגילה בלוד לפני ר' טרפון א"כ ר' יהודה מלוד היה. ועוד מבואר ירושלמי פ"ב דמגילה ה"ה דר' יהודה הנשיא קרא המגילה כשהיה קטן לפני ר' יהודה באושא, מפורש א"כ שר"י היה רב ומורה באושא וזה כוונת המדרש שהיה בן עיר אושא רב של עיר זו, והדבר מוכח ממה שקראו את ר' יהודה ברכות ס"ג: ושבת ל"ג **ראש המדברים** בכל **מקום** למה מפני שהיה לרוב פלפולם בעיר אושא והוא ר"י נקרא מורייתא דבי נשיאה שלמד ר"י הנשיא ממנו, לפיכך בהכרח הולך הוא ר' יהודה להתחיל בראש בעירו שהיה אב"ד, אחר ר' ישמעאל. — ודע כי

בתשובות להרמב"ם המכונות פאר הדור סי' רכ"ה ומובא בשם ר' סעדיה בר מימון בר משה, שמלכות ביתר נמשך עד ע"ג שנה אחר החרבן, כי בן כוזיבא היה לו שני בנים רופוס ורומולוס שמלכו אחריו ואין בזה כדי באר להכריע. חוץ מזה ראוי לעורר כי מה שבארתי למעלה שתקנת ר' ישמעאל היו סובבות והולכות לעומת בית שמאי המחמירים שהסבו חרבן הבית בשנאת הגוים, וכי חנינה הנזכר בשבת י"ג ב' ומנחות מ"ה היא אלעזר בן חנניה בן חזקיה הנזכר ביוסף הכהן עיין ראיה לזה ילקוט פ' יתרו בשם מכילתא: אלעזר בן חנניה אומר מחד בשבת לשבת מגם כמו שנזכר ביצה ט"ז א' בשם שמאי הזקן שהיה אוכל כל ימיו לכבוד שבת, אבל הלל מדה אחרת היתה לו שכל מעשיו היו לשם שמים, בעבור זה נחלקו שני בתים אלו במדותיהם: בית שמאי עם אלעזר בן חנניה בראשם השתדלו תמיד למנוע מגע ולהרחיק הגוים מארץ ישראל בכל האפשר, עד שגזרו שאפילו בשבת מותר לצור על עיר לכובשה, ואף שנמנו בלוד שעל ג' דברים ע"א ג"ע וש"ד לבד ימסור נפש ומפני ששבת הוא רק רמז קדושה ואמונת ישראל אבל אלו ג' הם עלמם העיקרים. ועוד בילקוט יחזקאל רמז שפ"ג בשם ספרי: אלעזר בן חנניא אומר איפה לאיל איפה לכבש איפה לפר מלמד שאיפה גדולה ואיפה קטנה נקראת איפה כלומר ראוי להשגיח על מדה קטנה ולהוסיף על הסייגות והגזרות בדברים קלים עבור החמור.

ר' אשי ורבינא סוף הוראה.

א בבבא מציעא פ"ה ע"א אמר שמואל לידי חזי לי ספרא דאדם הראשון וכתב בו שמואל ירחינאי חכים יתקרי רבי לא יתקרי, רבי ור' נתן סוף המשנה ר' אשי ורבינא סוף הוראה וסימנך עד אבא אל מקדשי אל אבינה לאחריתם (כי רבינא חי אחר ר' אשי עוד שנים רבות כתובות ס"ע. עיין להלן). האחרונים שבאו אחרי ר' אשי ורבינא הבינו כלל זה: רבי ור"נ סוף המשנה ר' אשי ורבינא סוף הוראה אל מה שראה שמואל בספר של אדם אדם הראשון שהוא ספר הגלגולים, גלגל חוזר בעולם להורות כי כאשר נחתמה המשנה לערך ק"נ שנה אחר החרבן, אחר שנפטר רבי בארץ ישראל, אז התחילו שמואל ורב ליסד ישיבות בבבל, ומשמואל ורב עד רב אשי ורבינא לערך ג' מאות שנה היו חמשה זוגות בבבל אשר מהסילאה תורה לכל ישראל כי לבסוף נתקבל תלמוד בבלי גם בא"י, וכאשר הגיד זאת ר' אלעזר הקפר מגילה כ"ט. עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בא"י כלומר סדרי התפילות ודעת תורה שפלפלו בה בישיבות בבל ישיגו אורחות חיים בארץ ישראל ויעמדו לנס עולם בין קורות הדורות מראש כאשר היתה זאת נפלאת בעינינו שמעולם באו מבבל לא"י תלמידי חכמים מיסדים בתי מדרשות כדי שלא תשתכח תורה מישראל, מתחילה עלה עזרא ואח"כ הלל ואח"כ ר' חייא ובניו עיין סוכה כ' א' ובע' א"י.

אלו הם החמשה זוגות שנהגו שררה בבבל מזמן סוף המשנה עד סוף

הגמרא והוראה: רב ושמואל, רב הונא ורב יהודה, רבה ור' יוסף, אביי ורבא, ר' אשי ורבינא. ומם כמספר חמש זוגות של תנאים הראשונים עד שמאי והלל. ובערכים הבאים יבואר איך שתמיד אחד מן הזוג היה עיניו ולבו לארץ ישראל, והשני לו השגיח יותר על תקנת בבל, רב ושמואל רב חיבב את ארץ ישראל ולא נטה כלל מארץ אבותיו, אבל שמואל השתדל לתקן את כל הגולה לבל תצטרך להוראת ע"י לא בסדרי הקביעו' ולא בלימוד הלכות. רב הונא היה משתדל על א"י ג"כ כמבואר בערך אד"ר והיתה חביבה עליו א"י למדי וגם לחברו ר' יהודה ברכות מ"ג אבל בכל זאת מיחה ר' יהודה בתלמידים שלא ילכו ללמוד תורה לא"י ממש כמו רבו שמואל שרצה לתקן כל הגולה. רבה נהג ג"כ קלות בא"י כי הוא ביטל ברוב את התרומה כדי שלא יצטרך לשלוח המתנות לא"י רק לאוכלם בבבל כשמואל — בכורות כ"ז.

וגם הוא נקרא שבור מלכא כמו שמואל מטעם זה כאשר יבואר בערך שבור ועיין כתובות ק"א. אבל ר' יוסף דעתו קשורה בדעת אבות התורה בא"י ושלחו משם כי ר' יוסף סיני עדיף מרבה עוקר הרים כלומר מי שהוא קושר קבלתו למקבלים כסדרם מסיני שהיה משכנם מדור לדור בא"י (סוף הוריות וסוף ברכות) והולך אחר ציון שממנה תצא תורה הוא מעולה. אביי ורבא כראה ג"כ שאביי רצה לנתק מוסרות א"י כאשר יבואר ערך גבריאל וכבר הבאנו למעלה ערך אד"ר שאביי סובר יו"ט שני בבבל הוא מטעם ספק ולא מטעם מנהג להקל במקום שידעו הקביעות, אבל רבא לבבו נאמן עם א"י וכן ר' אשי ורבינא רבינא היה מארץ ישראל וכרוך אחריה ולא כן רב אשי הוא התחיל לעשות גמר וסוף לשאלות על דבר הוראת א"י כאשר יבואר.

ב מקודם ראוי שאבאר שלדעתי יש להגיה בספרים במה שכתבו שרבינא שהיה כתלמיד חבר לפני ר' אשי וחברו ובעל מחלוקתו ממש נפטר אחר מות רב אשי שבעים שנה, כי ר' אשי נפטר 427 למנינם ורבינא 496 א"כ בהכרח חי רבינא אחרי מות ר' אשי עוד שבעים שנה. וזה דבר בלתי מתקבל על הדעת כי אם אמרו על ר' פרידא שחי ד' מאות שנה עירובין כ"ג: דבר זה יש בו מליצה ככבדה כאשר אבאר בערכן א"ה אבל מרבינא לא שמענו זאת. ולמדו סופרי הקורות זה והחכמים יאָסט וגרעץ בספריהם ממה שכתוב באגרת ר' שרירא גאון שרב אשי שכיב תשמ"ג או תשל"ח לשטרות, ורבינא שכיב בי"ג לחודש כסליו ביום ד' לשבוע שנת ת'ת'י"א לשטרות, ולדעתי בהכרח טעות נפל בספרים ול"ל ת'ת'כ'א באופן שרבינא חי י"א שנה אחר ר' אשי, וראיה לזה: (א) כי בתשובת רש"ג המובאת יוחסין דפוס זאָלקווא תקכ"ט ד' כ"ב ע"ב כתב: ובתריה (אחר רבינא) שכיב רב ריחומי וא"ת דמחלפי רב רחומאי ושכיב בשנת תש"ס בעידן שמדא, ובתריה מלך ר' סמא בריה דרבא, ובאותו פרק דיליה ודמר בר ר' אשי שמענו מן הראשונים וראינו כתוב בספריהם דבעי רחמי ובלעי תנינא ליזדגרד, וביומא דהדין ר' סמא ובישיבתו בשנת תשפ"א אתסרו רבנא אמימר בר מר ינוקא והונא בר מר בר רב

אשי ריש גלותא ומשרשיה בר פקוד, ובשנת תשפ"ז שכיב ר' סמא בר רבא ובתריה מלך ר' יוסי וביומו סוף הוראה ואסתיים תלמודא. — והנה אם רבינא סוף הוראה נפטר תתי"א איך יתכן שמקודם לזה אחר ר' סמא בר רבא שנפטר תשפ"ז בימי ר' יוסי אסתיים תלמודא וסוף הוראה שהרי אח"כ כ"ד שנה בימי רבינא היה סוף הוראה?

ועוד איך שייך לומר בתריה דרבינא שכיב ר' ריחומי בשנת תש"ם אם רבינא נפטר תתי"א? הן לזה יש לומר כי בנוסחא חופש מטמונים לא נמצא כסדר זה, אבל בר' יוסי שבימיו אסתיים תלמודא מודה גם בעל חופש מטמונים עיין שם בסדר גאוני דפומבדיתא דף ע"ו? ועוד כי ביומא ע"א אמר רב ריחומי אנא חזיתיה לרבינא דעביד דרך מלבוש משמע ברור דר' ריחומי חי אחר רבינא שאלמלא כן היו יכולים לשאול את רבינא? ועוד בספר יוחסין שם ויומות עולם ל"א ע"ב כתוב דרבה בר יוסף היה חי אחר רבינא ל"א שנה ובימיו נחתם התלמוד, מי זה רבה בר יוסף? ונראה שהוא רבה תוספאה שנפטר בשנת תשפ"א וא"כ בהכרח נפטר רבינא תשמ"ב או תשכ"א ועוד בסדר תנאים ואמוראים כ"א ד' לד 187 כ' תחילה רבינא מת תשל"ג ואח"כ למטה מזה רבינא נפטר שנת תתי"א? ואיך זה? אלא ברור כי טעות נפל בספרים.

ג והנה לדעתי מה שמבואר ע"א ע' ע"ב דאמר רב חנינא בשנת ת"א שנים אחר החרבן אם יאמר לך אדם על שדה שוה אלף דינרים קח בדינר אל תיקח, ובמתניתא תנא אחר ת"ד שנה ע"ש, הכוונה על רב חנינא אבי רב תחינא ומר זוטרא שחי בימי הגזרות עיין רש"ג שם ובחופש מטמונים ד' ל"א ושם מבואר ג"כ כי בשנת תשפ"א לשטרות שהוא ת' לחרבן, נתפסו רבנא אמימר בר מר ינוקא והונא בר ריש גלותא ומשרשיה בר פקוד, ובי"ה לחודש טבת נהרגו חכמים אלו, ובשנת תשפ"ה דשכיב רבה תוספאה אתסרן כל כנשתא בבבל ואיתנקיטו ינוקי בני יהודה לאמגשי להחליף דת יהודית, ומזמן ההוא התחילו השמדות ולא נפסקו עד סוף ימי פרסיים — א"כ מבואר שבשנת ת"א אחר החרבן ושנת ת"ד אחר זה נעשה השמד הכללי בבבל, לפיכך לדעתי לייכו זאת הבאים אחרי רב אשי ורבינא בגמרא שם בשם רב חנינא ומתניתא הנשנית בימים אחרונים באופן שבלתי ספק הוסיפו על הגמרא הרבה אחר ר"א ורבינא.— והנה החכם שד"ל כ"א ג' הטיל ספק בקבלה זו שרב אשי סידר התלמוד וראיותיו בלתי מוכיחות כי מה שהובא לפעמים ספק בש"ס אם ר' אשי אמר מאמר זה או רב כהנא הקודם ואלו היה ר"א מסדר הדברים לא שייך ספק? היה לו לשאול יותר טוב ומה שמצינו ה"פ הא דרב **אשי בדותא היא** כמו ביבמות פ"ב ואיך יאמר המחבר בעצמו על דבריו שהמה בדויים? אפס באמת רב אשי ורבינא חברו הש"ס לפי שהיו סוף הוראה כלומר בימיהם לא שלחו עוד הספקות לארץ ישראל, כי אם חברו חיבור שממנו ידעו לשפוט כל הספקות בעיקרי דינים, ואחריהם בא **רבה תוספאה** אשר לדעתי נקרא בשם תוספאה מפני שהוסיף קצת הגהות בספרם של רב אשי ורבינא, ולפעמים כתב הא דרב

אשי בדותא היא, וכן נפל לפעמי' ספק אם רב אשי אמר דבר זה מעצמו או משמיה דרב כהנא רבו כי ר"כ היה רבו כמו שאמר רב אשי ה"פ כי הוינן בי ר' כהנא. ברכות מ"ב א' וש"מ. והנה יסוד החיבור כך היה: עוד בימי תנאים ראשונים פלפלו בחכמה שאלות ותירוצים כמו שאומר רש"ג אלא שלא כתבו הפלפולים בדקדוק על הספר רק ראשי פרקים והדינים כתבו כל חכם בפני עצמו לפי סגנון שלו, ומצינו בימי רבי פלפול בפירש המשנה זבחים ל' ע"ב וב"ב ע"א פירש יהודה בן נקוסא לפני רבי. ור' פנחס בן יאיר התפאר בעצמו בענין הפלפול שיודע לפרק כמה פירוקי' על קושיא. שבת ל"ג ב'. והנה ר' חייא ור' אושעיה סדרו התוספתא שמפרשת דבריה יותר דרך פלפול ומשא ומתן ונקראת משניות גדולות במדרש שיר וירושלמי הוריות. ואין ספק שגדולות הרבה היו התוספתות ממה שהיו לפנינו. ואחריהם באו רב ושמואל שסדרו הויות דרב **ושמואל** או תלמידיהם. ואחריהם אביי ורבא שהתחילו לסדר הגמרא הקדומה להם בדקדוק יותר, כי הגמרא כבר היתה קבועה כמאמר ר' נחמן קביעתו **לי' בגמרא** עירובין ל"ב: על דבר מוסכם. ואחריהם רב אשי ורבינא קבצו ולמדו כל הגמרא הקדומה וחתמו שם עליה כמפורש סנהדרין ל"ג מדחשיבו לר"א ורבינא מה שאמרו ר' חייא ור' אושעיה ורב ושמואל ורבינא ורב אשי בסוף כדבר משנה שהטועה חוזר ובודאי כתבו הדברים בספר ופרסמו כי לולא כן לא יתכן להחשיב דבריהם כדבר משנה.

ד ובבבא בתרא קנ"ז מפורש שעשה רב אשי שתי מהדורות מן הש"ס ועיין מ"ק סוף שהמליכו עליו שהמלאך המות נתן לו זמן להדר תלמודו בשלמות, והוא ר"א אמר כמתפלל עירובין נ"ג א' **אנן כאצבעתא בבירא לשכחה** כלומר לכן ראוי לדקדק יותר בכתיבת הסברות והדינין משום שכחה. ומבואר במגדול עוז פ"א מה' אמן ומלה שיש ספרים רבים בבבל אשר קבלה בידם שנתחברו בימי רב אשי ועיין תוס' חולין ב' הוכחה שסתם גמרא שם אומר ר' אשי בלא הזכרת שמו והרחיב הדיבור בזה בע' גמרא אי"ה, כי באמת שינוים רבים נפלו אחר רב אשי שלא מדעתו ומפורש אמרו סנהדרין כ"ט א' דרבנן דבי ר' אשי לא סבירו להו תמיד כמו ר' אשי רבם והוצרכו בכל פסק לכתוב שם ר' אשי. — לדעתי בודאי כשמר ר"א מלסדר בחיבורו זה מאמרים אשר יתנו יד לפושעים לבזות את התלמוד כי רב אשי היה טהר לב והוא אמר סנהדרין שם שדי לאיים את העדים שאומרים להם סהדי **שקרי אאוגרייהו** זילי מי שמעיד שקר הוא בזוי גם בעיני השוכרו לכך, וכ"ש שישמור עטו ולשונו מדברים המביאים לידי בזיון וקלף בין האומות. ובשעה ששאל רב אשי על גן אחד אם הוא של נכרי או של ישראל כי אם של נכרי הוא יקח ממנו פירות ולא מישראל! שנראה בהשקפה ראשונה כאלו רב אשי מיקל ומפקיר נכסי גוי ואז שמע נכרי אחד וקלף על ר"א ואז התנצל ואמר שאלו משל ישראל היה לא לקח מפני שאין הישראל נוטל תשלומין ובאינס לא ניחא ליה לאנות אבל הנכרי לוקח מעות ב"ק קי"ג: מפורש מזה שר"א מלא

מקום לדקדק מאוד מלפרסם סברות ודינים לגרוע משפט וזכות גוים ובודאי לא מפיהו יצאו לפעמי' קולות כאלה רק מן התלמידים והבאים אחריו מאמת צער ושמדות וגזרות רבות שעברו עליהן אחר ר"א. וכשם שמשה ודוד קללו ורדפו אחר רודפים וחומסים מן העמים שמצערים את ישראל כן הכריחה השעה לצעוק חמס ולעמוד על נפשם בעת הצער ויבואר במקומו בארוכה, וראוי להשגיח על זה הרבה ולבקר ביקורת אמיתית בזה. והנה בימי רב אשי כבר היתה ארץ ישראל חסרה תבלין של תורה ועיקר לימוד תורה בבבל היה עד שר' אשי גופא אמר על ברכת קידוש לבנה שבא"י דרך היתול הני נשי דידן נמי מברכין סנהדרין מ"ב. ולכן נקראו ר"א ורבינא סוף הוראה שראו בבבל שאין לשלוח עוד עבור הוראה לא"י וחברו יחד יסודי הוראה. ואחשוב כי מה שמובא לפעמים אמר לו רב הלל לר' אשי יבמות כ"א ב' וכן הרבה כי הוינן בי ר' כהנא זה רב הלל האחרון מבית הנשיא של רבי בארץ ישראל ובא לבבל ושם נתחבר עם ר' אשי לתקן כל הגולה עיין אד"ו — ומה שמובא בסדר תנאים כ"א ד' 189 ר' **גדא** ור' **סימונא סוף סבוראי** ר' **יונתן סוף מעשה** שהוא כחדה בלא פתרון מי זה ר' יונתן ע' ע' סבוראי וסוף מעשה וכבר פירשתי בטוב במ"ע **המליץ** שנה ראשונה מן 1—4 ופה ארמוז רק בקיצור כי בסוף אגדות ירושלמי סוף נדה מובא בשם ר' יונתן אשר הוא היה אבי כל רבנן דאגדתא מאמר בצורת הולד, והוכחתי כי היו בתחילה האגדות שנקראו **מעשה**, מסודרות לבד והלכות לבד באופן שסוף האגדות של ירושלמי שנקראו בפי הבבליים **מעשים** של א"י נקראו על שם **סוף מעשה** ר' **יונתן**. והוכחתי כי לשון **סוף** הוא לאו דוקא רק על היותר מפורסמים במשנה הוראה אגדה וסברה בחרו מלת סוף, ואחר רב אשי שגם הוא לדעתי לא סדר עוד האגדות עם הלכות יחד רק נפרדות באו עוד מגיהים מפי עצמם או מפי אחרים. גם לדעתי לא ידעו הבבליים כלל מספר הלכות שבירושלמי כאשר אמר הרי"ף סוף עירובין כאשר יבואר ע' גמרא ורק מקונטרסין שהביאו התלמידים מא"י למדו הרבה.

אשכולות איש שהכל בו.

א בסוטה מ"ז א' משמת יוסי בן יועזר איש צרדה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים בטלו האשכולות ובגמרא מאי אשכולות איש שהכל בו, וכתב הגאון בעל ערך מילין כי הכוונה עם **אשכולות** במשנה על שם **אסכלא** (skola שולע), ובאמת תמוה שבכל מקום שנזכר במדרשות שם אסכלא הוא עם ס' וכאן בכל הדפוסים עם ש' וע"כ הכוונה אשכול ממש, ונראה ברור כי שם אשכול היה אצלם לשון סגולה עיין ירושלמי פאה פ' ז' רבי פרידא לית את חמי מי ההוא „סגולה" דגו כרמך, וראה מרחוק כמין שו ואמר לו רבי זה השור הוא „סגולה" שלי כלומר „אשכול," וכן עד כאל אשכול מתורגם סגולה עיין יפ"מ שם.

ובאמת מלבד זה איככי מבין מה לחץ את מוסיף הערוך לפרש אשכול שקמָלאַ, ומה ראה בעל ע"מ להסכים עמו, כי השאלה פירשו כן בירושלמי וידעו בירושלמי היטב פירש המלה, רק בבבלי תמורה ט"ו ב' אמרר' יהודה אמר שמואל איש שהכל בו, ובמשנה הוסיפו אחרונים הסמיכה על הכתוב (ע' ע' אשמכתא) מיכה ג' אין אשכול לאכול בכורה אותה נפשי? הלא גם אם האמת יותר טוב לפרש אשכול כפשוטה לשון סגולה מלפרש שקמָלאַ כי באמת לא בטלה שקמָלא לגמרי אדרבא שמעון בן שטח הבא אחר שני יוסי הוא תקן בתי ספר עיין כתובות ר"פ שני דייני בבבלי וירושלמי; ואמרו מימות משה עד רבי לא כמלא תורה וגדולה במקום אחד וכן מרבי עד רב אשי גיטין נ"ט א' וסנהדרין ל"ו, א"כ לא בטלו אשכלות ועשר גליות שגלתה סנהדרין יוכיח? — ועוד קשה דבירושלמי שם בסוטה מבואר שלא עמד אשכול עד שעמד ר' עקיבא, ואם כוונו לשקמָלאַ מדוע דוקא ר"ע, אדרבא בימי ר"ע היו הסכנות וביטול בתי מדרשות הרבה? ואפשר לומר שהמשנה נתכוונה להורות לנו כי בימי שני יוסי שהיה עת שמד ומלחמות החשמנאים אז בטלו הסנהדרין לזמן מה וכאשר הוא באמת שאז בטלה כהונה גדולה לזמן וכן ראשי סנהדרין במשך עשרים או ל' שנה (עיין סדר תנאים אמוראים). אפס בכל זאת טעמא בעי מה הורה לנו המשנה בזה שבטלו אז ראשי סנהדראות והלא עכ"פ חכמי ישראל עודם בחיים ולא נתבטלה השקמָלאַ רק הראש והראשון האיש שהכל בו? לפיכך נראה לי כי לשון אשכול מורה באמת על איש שהכל בו והוא הסגולה של העם כי הוראת „סגולה” הוא עיקר שהכל תלוי בו, ולדעתי נבנה משם זה שם זיגיללוס Sigillum ברומי על חותם וכאשר היתה כנסת ישראל חקוקה כחותם על לב וכחותם על זרוע השם ית' כן גדולי ישראל המה הסגולה והקשר האמיץ המקיים את הכנסי' כולה, וכמו שבאמת כדמה החכם בתורה שבע"פ לשליח השם שיש לו חותם המלך בשכלו ובחכמתו עדיף בזה מנביא, עיין מדרש שיר רבתי וירושלמי פ"א מברכות הן הכתוב אומר גפן ממצרים תסיע על כנסת ישראל תהלים פ"ח, וירמיה אמר לכנסיה זו אסוף אסיפם נאום ד' אין ענבים בגפן ואין תאנים בתאנה ואתן להם יעברום ירמיה ח' י"ג, כלומר האשכול בגפן הוא מחבר יחד את כל הענבים (בערען) להיות אחד וכן הגדול בישראל הוא עמוד החזק אשר כל בני דורו מתאחדים בו והיו לאחדים ביד השם, לפיכך באמת כוון שמואל ירחינאי אשר גם הוא היה איש שהכל בו חכמה יראה תורה וכהונה עיין לעיל ערך א'ר"ך אל דבר סגולה זה להורות כי החכמה הכוללת היא העיקר אשר הכל תלוי בו, ואשכול הוא איש שהכל בו. — אפס אין ספק שהמשנה כוונה עוד לדבר אחר, והוא כי כבר בארתי בערך אנשי כנסת הגדולה שמעת שבה הגולה ע"י עזרא שלחו כל קהילות ישראל מכל מקומות מושבותיהן שלוחים חברים לירושלים לעמוד מלד הקהילה, וכדרך שתקנו מעמדות להתיצב על קרבן אחיהם במקדש כן תקנו מעמד ומושב בסנהדרין לכל איש הבא בשביל עירו, ולפיכך היו אשכולות כלומר אנשים שהכל בו

איש איש לבני עירו שהיו נכללים בו. — עוד מבואר הדבר מעצמו כי עד יוסי בן יועזר לא היתה מחלוקת בסנהדרין ושני יוסי היו החולקים ראשונים עבור סמיכה (עיין תמורה שם וערך סמיכה אצלי) וא"כ מאליה בטלו אישים שהכל בם כי מעתה נחלקה הכנסיה לשנים. — ועוד כי בימי שני יוסי התחילו הכתות לדוקים לנועים ופרושים להתחלק וא"כ גם מבחינה זו בטל אישים שהכל בם. — והנה שם אשכול היה מרמז על החזקת הכלל ברגל אחד ועיין חולין צ"ה א' הבשילו אשכלותיה ענבים אלו צדיקים. —

ב ובמדרש שיר רבתי על הכתוב אשכול הכופר דודי לי בכרמי עין גדי דרשו הכתוב על כמה אופנים ואח"כ אמרו עוד אשכול המכפר על ישראל כי אברהם היה אחד והרהר אחר הקב"ה ואמר אולי יבוא איש אחר גדול ממנו במעשים ויכרות הקב"ה ברית עמו ויבטל את הברית שכרת עם אברהם, אז הבטיח אותו הקב"ה שתמיד יעמיד מגינים וצדיקי' מזרע אברהם ואם יעמדו חטאים ורשעים אז יראה לו הקב"ה איש אחד לכפר על הדור וזה אשכול הכופר*) כלומר אדם גדול מוסר נפשו על דבר קידוש שמו ית' ולפיכך נקרא יוסי בן יועזר אשכול הכופר כי הוא באמת נמסר ביד אויבים על דבר קידוש שם שמים. — תבין בזה היטב מה שאמרו שלא עמד אשכול עד ר' עקיבא כלומר שגם ר' עקיבא היה אשכול הכופר יען כי גם הוא נמסר לרומיים ויהרגוהו. ובמדרש שם רמוז על זה במה שאמרו אשכול שהכל בו מקרא משנה תוספתא הלכות והגדות ומכפר על ישראל. תבין בזה לבאר ענין קשה עד מאוד והוא כי ביבמות ט"ז ע"א בשעה שהלכו חכמי ישראל אצל ר' דוסא בן הורכנס לאסור צרת הבת ובא ר' עקיבא עמהם אמר לו יהונתן אחי ר' דוסא בן הרכנס אתה הוא עקיבא ששמך הולך מסוף העולם עד סוף העולם ועדין לא הגעת לרועה בקר? אמר לו ר' עקיבא אפילו לרועה צאן. ודבר זה סתום וחתום מה בקש ר' יונתן בכינוי זה רועה בקר ומה השיב ר"ע שלא הגיע לרועה צאן?

אבל אם תעיין היטב בקורות ר' עקיבא ובני דורו תמצא כי ר' אלעזר בן עזריה נבחר להיות נשיא או אב"ד ברכות כ"ח ולא בחרו בר' עקיבא משום שלא היה לו זכות אבות, וידוע כי ר' אלעזר בן עזריה לא שמר תקנת חכמים במה שאסרו לגדל בהמה גסה ודקה בארץ ישראל, כי פרתו של ראב"ע היתה יוצאת בשבת ברצועה שלא ברצון חכמים לפי המשנה, ומרעה גדולה לו עיין שבת נ"ד ב'. ועוד מבואר חגיגה ג': ובנשא רבה וש"מ כי ר' אליעזר בן עזריה המשיל משל חכמי תורה שבע"פ אשר יעמדו לראש האומה מכוונים דרכי המון ישראל כדרבן המכוין את הפרה חורשת לתלמיה כי דברי חכמים כדרבונות — ואם כן שפיר קאמר לו יונתן ב"ה לר' עקיבא אתה לא הגעת לרועה בקר, כי הקדימו לך את רועה בקר ראב"ע לנשיאות או לאב"ד? ולעומת זה ידוע עוד מבבלי

*) אם כן שורש אשכול מן שכול חרב הריגה ואבדון.

סנהדרין י"א וירושלמי סוטה שם כי בזמנו של ר' עקיבא היה ר' יהודה בן בבא שאף הוא קידם שם שנים ומסר נפשו להריגה, ולא נקרא אשכול מפני שמצאו בו עון אחד והוא שגידל בהמה דקה בביתו, יען היה צריך לעז וחלבה מפני חליו, ואם כן היה ר' יהודה ב"ב מפורסם (עיין ב"ק פ') לרועה צאן, ורחב"ע לרועה בקר, ע"כ השיב ר' עקיבא שאפילו לרועה צאן כלומר לחסידתו של ריב"ב לא הגיע — כן נראה לי אחר שהעמקתי לחקור לכמה צדדים.

עכ"פ למדנו מזה ענות ר' עקיבא שנקרא עם ר' ישמעאל **אבות העולם** (ע' תוספתא) והוא היה אבי תורה שבע"פ בימיו, ובכל זה לא לבש מדו ולא בגדי רקמה ושש, כי לא ניתן לו כתר מלכות בראשו למלוך ע"פ התורה כאשר הוא עצמו אמר במעשה שבחרו בר' אלעזר בן עזריה להיות אב"ד אבל ר' גמליאל אשרי מי שזכו לו אבותיו ירושלמי תענית פ"ד א' ובמשנה הוריות ספ"ג : האב מזכה את בנו בחמשה דברים בנוי בעושר, ואף כי ממזר תלמיד חכם קודם לכה"ג ע"ה זה רק בבחינת שמיעת התורה ולימודיה, שאף כי יש נשיא ומלך בישראל אין דבריהם נשמעים רק להנהגת כלל, אבל בחקר התורה וקיומה, התורה מונחת בקרן זויות וכל אדם לפי מה שנראה ממנו כחו ועולם ידו דבריו נשמעים. ר' עקיבא לא הניח אחריו כמותו בישראל ברכות ס"ג א', והוא מסר נפשו עבור לימוד תורה ונהרג ע"י טורנוס רופוס אחר חרבן ביתר רק עבור לימוד התורה ע' מולר ונהרג אחר מיתת ר' אליעזר רבו שבכה עליו בקרקין ירושלמי שבת פ"ב ה"ז ועיין בבלי סנהדרין ס"ח א', ותמיה בעיני כי בילקוט משלי רמז תתק"מד מבואר שר' עקיבא מת בבית אסורין ור' יהושע הגרסי משרתו לקחו משם לאנטפרס! —

והנה השאלה מפורסמת דבתענית כ"ט א' מבואר ביום שחרש טרנוסרופוס את ההיכל נגזר על ר' גמליאל להריגה וברח ממקומו, וידענו כי טרנוסרופוס היה שר לצבא אדריכוס אחר חרבן ביתר ואיך אפשר זה שאז חי עוד ר' גמליאל שמת לפי הש"ס ב"מ כ"ט ב' בחיי ר' אליעזר גיסו שניבא על ר"ע שימות בשחיטה ע"י רומיים? ונראה לי להגיה בתענית שם ר' שמעון בן גמליאל כי מצינו חילופין כאלה עיין סנהדרין י"א בעיבור שנה וירושלמי שם, וכן הרבה פעמים ובסוטה ט"ו שמע ר' גמליאל לר' מאיר טעם למנחת סוטה ולא נראה שר"ג למד ושמע מר' מאיר תלמיד ר"ע? אלא הגרסא רשב"ג שחי בימי חרבן ביתר סוף סוטה וברח לאושא ולשם באו עדי חודש רה"ש ל"א א' או אפשר כי בתענית הוא טערענטיאוס רופוס שהיה בימי טיטוס ולא בימי ביתר. —

ג זולת זה ראיתי לעורר עוד על איזה פרפראות שחדשתי בענין ר' עקיבא: (א) בנזיר כ"ב ב' אמר ר' שמעון תלמיד ר"ע כל ימיו של ר"ע היה מטמא ברביעית דם מפני מתים ואם משמת חזר בו איני יודע, כל ימיו היה משחיר ר"ש פניו מפני התעניות שהתענה על שאמר אם משמת חזר בו איני יודע וקשה מה זה? ונראה כי בברכות ס"ב ב' מבואר שר' עקיבא נתפש ביחד עם פפוס בן יהודה (אין זה פפוס אחיו של לולייכוס

בימי טרמַיַן) וא"כ מסתמא שני אלו כאחד נדונו, והיו שני מתים ביחד ולזה אמר ר' שמעון אם משמת ר"ע חזר בו ואמר כי רביעית דם משני מתים אינו מטמא אינו יודע הבן היטב והולך לתשובה ע"ז. (ב) כבר בארתי בע' אוצר כי ר' עקיבא לא היה ממש בין אנשי חיל המורדים עם בן כוזיבא כי אם הוא עבר על גזרת המלכות והקהיל קהילות ברבים ללמוד תורה, על כי אחר שכבש אדריינוס את ביתר גזר גזרות לבטל כל המצות אסר תקובינה שיאספו הרבה מבני ישראל יחד, ור' עקיבא עבר על זה והקהיל קהילות ברבים ללמוד תורה כי היא חיי אומה עיין סנהדרין ק"י ב' ר"ע וחבריו מסרו נפשם לשחיטה על דברי תורה והוא קבץ ממון הרבה לתלמידים, כי מן ששה דברים נתעשר ואחד מהם מן קטיעה בר שלום (נדרים נ' וע"א י' ב') וקטיעה בר שלום היה לדעתי הגר הנודע בשם Flavius Clemens בן אחותו של קיסר אספסינוס יען כי **שלום** מורה ממש כמו Clemens זאנפטמוטה, פריעדע. ובודאי נתן גר רומי זה ממונו לר"ע ומפני שידע כי הוא מחזיק לומדי תורה ומפרנסם, וזה סוד של כ"ד אלפים תלמידי' של ר"ע ועיין ב"ב ט'. ששאל טורנסרופוס לר"ע: אם השם אוהב עניים למה אינו מפרנסן? והשיב כדי להציל את עשירים מדינו של גיהנם, ראינו שטורנוסרופוס דן את ר"ע על זה. (ג) ר' עקיבא לימד כלל גדול אבות פ"ג **הכל צפוי והרשות נתונה ובטוב העולם נידון** כלו' על ג' דברי' אלו עומד העולם המוסרי (א) **הכל צפוי** כל העתידות ידע וראה השם מתחלה בדרך האפשר. (ב) אבל **הרשות** לצדיק ולרשע להביא טוב ורע, ולכן (ג) ממילא בטוב העולם נידון לפיכך דן עמו ר' פפוס (ב"ר כ"א ובשיר רבה פ' לסוסתי ברכבי פרעה) ואמר לו כי הכתוב והוא באחד מי ישיבנו הדן יחד לבאי עולם מורה שאין להשב גזרת השם? והשיב ר"ע הכל באמת והכל בדין. חזר ושאל הן האדם היה כא' ממנו ליחידו של עולם כלומר כפי הגזירה ולא הבחירה? השיב: כאחד ממלאכי שרת לשרת לטוב במדת הבחירה חפשית מאז, ע"ד שדן ר' יוסי בן קסמא עם ר' חנינא בן תרדיון ע"א י"ח אי אתה יודע שאומה זו הרומיים מן השמים המליכוה וראוי לשמוע לגזרותיה. אבל ר"ח לא שמע לקול הגזרה כי אם לקול הבחירה באמת ודין. וכן שאל פפוס מן וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב כלו' שנראה כאלו אומה ישראלית ראויה לפורעניו'? השיב ר"ע אין לך משוקץ ומתועב כשור אוכל עשב, כי השור הוא מועד לחרישה וראוי לאכול רב תבואות שבכח שור, ולמה זה יאכל עשב, כן ישראל על גבי כתיבו' התורה חרשו חורשים וראוים לגורל טוב. — כללו של דבר ר"ע מסר נפשו על קיום התורה ולימודיה אחר ביתר ולא כחכם מפורסם שאומר ר"ע נהרג קודם ביתר כי ביום שמת ר"ע נולד רבי מסדר המשנה אליבא דר"ע ורבי נולד בשעת השמד ובשעה שביטלו הגזרות עיין קידושין ע"א ב' ובתוס' ע"א י' ב' ד"ה אמר.

הערה למעלה בהערה סוף אות אושא כתבתי יחוס מיתת ר' עקיבא לר' ישמעאל כה"ג ורשב"ג, ואל תחי ההערה זו שכתבתי כי רשב"ג הראשון ור' ישמעאל כהן גדול נהרגו אחר החרבן

זמן רב קלה בעיניך, כי לדעתי הדבר מוכרח אם נעורר כי אין אתנו יודע מה היה סופו של ר' שמעון ב"ג הנשיא זולת ממה שמבואר במס' שמחות ז' ואבות דר"נ פ' ל"ח שנהרג ביחד עם ר' ישמעאל כה"ג. והנה ממיתת ר' ישמעאל כה"ג לא ביאר יוסף הכהן בפירוש איך נסבה הריגתו, רק ככה הוא אומר מלחמות ספר ו' ב' ב' טיטוס נתן רשות ליוסף זה להזהיר את המורדים תחת דגל יוחנן נגד הרומיים ויוסף דבר מן החומה לאנשי ירושלים דברים היורדים בחדרי לב בלשון הקודש כדי שיבינו הכל באר היטב לעזוב המרידה ולנום אל הרומיים באהבה, ואז שמעו הרבה אנשים חשובים לקולו. ובפרט הרבה בני כהנים גדולים כמו שלשה בנים של ישמעאל כה"ג. שנקטם ראשו בקירענע, וארבעה בנים של כה"ג מתתיה והרבה חשובים עמהם, ונתן להם טיטוס עיר גֹאְפַּנִים למושב עד אחר המלחמה והבטיחם שיניח להם את ירושת אבותיהם, וכל נחלה בשדה וכרם על שמם לעולם. מזה מבואר שרק לאלו הכהנים ובני כה"ג שבקשו שלום הרומיים ניתן חופש ונחלת אבות ולא לזולתם. והנה שלשה בנים של ר' ישמעאל כה"ג ג"כ השלימו עם הרומיים ומן הסתם גם אביהם ר' ישמעאל כה"ג לא היה לבו פונה מעם דרכי שלום, ולמה נהרג בקירענע? אין זאת כי אם מפני שכתב יוסף קורות ספר כ' ח' א' ששלחו היהודים את ר' ישמעאל לרומי לקבול על אגריפס המלך עבור הכותל שבנו בין היכל המלך למקדש וגם את חלקיהו שלחו עמו ומצאו חן בעיני המלכה פאָפעא, ועשה הקיסר נירון כרצונם על פי מליצת המלכה, אבל המלכה עצמה שהמליצה בקשה שישבו שני שלוחים אלו ר' ישמעאל וחלקיהו ברומי בתורת ערבות, כן סיפר יוסף. ולדעתי נובע מזה הסיפור שבת קיסר בקשה בתאר פני ר' ישמעאל להפשיט קרקפילו. והכוונה על אשת קיסר. והנה לא נודע מה עשה ר' ישמעאל זה ברומי אבל הסברה נותנת שבשעת מלחמה וסכנה ברח הוא לקירענע, וכן ר' שמעון בן גמליאל הנשיא והניח בניו להשלים עם הרומיים. ולפי דעתי נשאר בנו הקטן שנקרא ג"כ ישמעאל חברו של ר"ע ברומי ופדאו ר' יהושע כנודע ויוסף כתב מלחמות ז' י"א מן המרידה של היהודים בקירענע אשר עבורה ניתן רשות למשחית להרוג גם הצדיקים וזה היה זמן קלת אחר החרבן ויתכן בסוף ימי אספסיינוס שהי עד י' שנים אחר החרבן :

והנה לסיפור זה של יוסף מסכים (א) מהשאמרו ברכות מ"ד א' וירושלמי תענית ד' ה"ה שבעיר גופנית נשאו שמונים זוגות כהנים אחים שמונים זוגות כהנות אחיות מפני שלשם הושיב טיטוס הכהנים הנאמנים והשלמים אתו מלבד לוים וישראלים כמבואר ביוסף הנ"ל. (ב) מה שאמר שמואל הקטן סנהדרין י"א א' בשעת מיתתו שמעון וישמעאל לחורבא וחברוהי לקטלא ושאר עמא לבזא ועקן סגיאן עתידין למיתי על ישראל. עשה שמואל הקטן הפרש בין ר' ישמעאל ושמעון לבין חברוהי למה? מפני שבאמת לקחו ראשו של ר' ישמעאל כמסופר ביוסף וידעו כי קרקפילו של ר"י יש ברומי חולין קכ"ג א'. ושמואל הקטן היה אצל ר' גמליאל ביבנה ותיקן ברכת המינין בשעת מלשינות הנוצרים ואלישע אחר וסיעתו וזה היה זמן רב אחר החורבן ברכות כ"ח ב', ועיין תענית כ"ה ב' שהיה גוזר תענית במקום אחד ובודאי היה רב שם, וזה אחר החרבן שנהגו כן לגזור תענית ולא לעלות לירושלי' דוקא, וא"כ איך נבא בשעת מיתתו על הריגת ר"י ורשב"ג שפיתה לדעת הסופרים בימי החרבן? אלא ודאי שזמן רב אחר החרבן נהרגו אלו וכדאמרן. (ג) מסכים לזה סיפור הש"ס שבת קט"ז: שהיה חולקי' ר' גמליאל דיבנה ואחותו אמא שלום בדבר ירושת אביהם, ואיך שייך אצל אנשים מיוחסי' כאלה מחלוקה והלא אחותו זאת היתה אשת ר' אליעזר בן הורקנוס הגדול בתורה ויראה ולמה יבקש נחלה לבת במקום בן? אלא נראה מפני שהיה ספק אם אביהם כבר מת בקירענע או עודנו בחיים, וכפי הדין לירושה הבן קודם אבל אם האב קיים חייב לתת נדוניא ופרנסה לבנות, ור' אליעזר

גופו ב"מ ל"ח ואבות דר"נ פ"ז לעק: ממשמע שנאמר והיו נשיכם אלמנות איני יודע שבניכם יתומים? אלא יתומים ואינן יתומים שהיו נכסיהם עומדים בחזקת אבותם ואינם מניחים אותם לירש ולישא וליתן בהם (מפני שלא נודע מיתתם). ושם בב"מ יש מחלוקת אם מורידין קרוב לנכסי שבויין שהלכו אביו או אחיו או אחד מן המורישים למדינת הים ושמעו בו שמת, אם יש להאמין בשמועה זו ובודאי נוסדת המחלוקה על זמן הרומיי' שהוליכו רוב הגדולים למה"י שבויים. — ואולי גם זה שדרש ר' אלעזר בן עזריה ביום שמינוהו נשיא אצל רבן גמליאל בן השבוי רשב"ג וגישו של ר' אליעזר הגדול, להשוות הבנות לבנים מה הבנים ירשו רק אחר מיתת אביהם אף הבנות יזונו רק אחר מיתה, והתנגד בזה לרבן גמליאל שרצה לירש בתורת בן אחר ששמעו שמת רשב"ג, והוכיחוהו כי הבנות יזונו ויקחו נדוני' אחר מיתת אביהן כמו בן כתובות מ"ט א'.

ועיין כתובות פ"יג מ"ג וב"ב ק"פ יש נוחלין ור"פ מי שמת: מי שמת והניח בנים ובנות בזמן שיש נכסים מועטים הבנות יזונו והבנים ישאלו על הפתחים אדמון אומר בשביל שאני זכר הפסדתי אמר רבן גמליאל רואה אני את דברי אדמון שלא יזונו הבנות בנכסים מועטים. —

באופן שלדעתי הדבר ברור שרשב"ג הראשון עם ר' ישמעאל בן אלישע היו בכלל אותם שבוים ששמעו בם שמתו זמן רב אחר החרבן, ושמואל הקטן התנבא בעת מיתתו עליהם ועיין ברכות כ"ח. שאמר ר' גמליאל לר' יהושע ביום שמינו את ראב"ע שיעשה בשביל אביו רשב"ג למחול לו, משמע שהיה עודנו בחיים דאל"כ שבקש רק כבוד המת היה לו לבקש כבוד בית אביו ר' גמליאל הזקן והלל הזקן ולמה תלה הכבוד דוקא ברשב"ג? אלא משום שחי עודנו. ובגיטין נ"ו שביקש ר' יוחנן ב"ז מן הקיסר שושילתא דרבן גמליאל והכוונה על משפחת ר' גמליאל הזקן כי ר' גמליאל השני ביבנה לא היה מפורסם אז כל כך ונעתר לו הקיסר, א"כ ממילא לא הומת רשב"ג שהוא בן ר"ג הזקן תחת ממשלת טיטוס רק מאוחר הרבה ואולי בימי דְמִיטִיאַן על דבר איזה עלילה נהרגו השבויים מכבר אשר בכללם ר"י ורשב"ג.

הן בזה הכל מודים שעשרה הרוגי מלכות לא היו בזמן אחד ונחשבים המה במדרש איכה פ' בלע ד' ולא חמל נאות יעקב, נאותיו של יעקב מי המה? ר' ישמעאל ורבן גמליאל (נ"ל ר"ש בן גמליאל), רבי ישבב ור' יהודה בן בבא, ור' חוצפית התורגמן, ור' יהודה הנחתום, ור' חנניה בן תרדיון, ור' עקיבא, ובן עזאי, ור' ערפון ואית דמפקין ר' טרפון ומעיילין ר' אליעזר חרסנא, בכלל עשרה הרוגי מלכות אשר על שני ראשונים אמר שמואל הקטן שמעון וישמעאל לחורבא להתזת ראש (קאֶפפֶען) ושאר חברוהי שנידונו זמן רב אחריהם בחרבן ביתר לקטלא, ועקן סגיאין עתידי למיתי זה מכוון למה שאמרו במסכת סוף סוטה משמת ר' שמעון בן גמליאל עלה הגובאי ורבו הצרות ובהכרח המכוון על רשב"ג הראשון כי רשב"ג השני חי אחר חרבן ביתר כאשר סיפר בעצמו סוף סוטה וירושלמי פ"ד דתענית ה"ה והיא היה אבי רבי וכנראה מברכות מ"ח: תקנו ביבנה הטוב והמטיב מפני

שהרוגי ביתר ניתנו לקבורה וזה היה על ידי מלך אדם שקם אחרי הדריאנוס כמבואר בירושלמי תענית שם והוא אנטנינוס אשר בימיו ובימי רבי ולידתו נתבטלו הגזרות והגזרות על זמן רב עיין ע"א י' תוס' ד"ה אמר.

ואיך שייך לומר על רשב"ג השני שמשמת רבו הגזרות והלא נהפוך הוא אלא ודאי על רשב"ג הראשון קאי שנהרג סמוך למלכות טראַיאן שהתחילו הגזרות ולא כלו עד אחר חרבן ביתר ותקנו הטוב והמטיב ואז הלכו לאושא עם ר' ישמעאל בנו של ר' ישמעאל ב"א שנהרג, אבל ר' ישמעאל זה לא נהרג ביד המלכות כי בסנהדרין י"א א' אמרו על פטירת שמואל הקטן הי החסיד והי עניו, ועל ר' יהודה ב"ב בקשו לומר כן אלא שנטרפה השעה שאין מספידין על הרוגי מלכות ועל ר' ישמעאל ספדוהו באמת נדרים ס"ו ב' ובהכרח כל מה שהעלו המבקרים על ר' ישמעאל זה אין לו יסוד. ודע כי מה שמשמע ירושלמי סוף סוטה שמואל הקטן עם הלל הזקן היו בזמן אחד ובעליה אחת שילאה בת קול יש כאן שנים שראויים שתשרה עליהם שכינה? בהכרח טעות סופר הוא כי עוד שם סופר שהיה שמואל הקטן ביחד עם ר' אליעזר בן הורקנוס בעלייה בית גדיא ביריחו ומה שמובא מס' שמחות פ"ח שרבן גמליאל הזקן הספיד על שמואל הקטן? אין זה רבן גמליאל הזקן הראשון כי אם ר' גמליאל דיבנה שקראוהו לפעמי' בתאר זקן להבדילו מרבן גמליאל הצעיר בנו של רבי יהודה נשיא. וראיה שהרי ר' אלעזר בן עזריה ג"כ הספיד והוא היה בימי ר"ג דיבנה ויבואר במ"א. גם מה שנחלקו המבקרים בסנהדרין י"א אם זה ר' גמליאל שעמד על הר הבית וכתב מודעות על עיבור שנה היה ר"ג הזקן הראשון אין ספק שר' גמליאל דיבנה היה זה כי ר' גמליאל הזקן הראשון לא הוצרך אל הר הבית כי בימיו עדיין הלכו ללשכת הגזית (פאה פ"ב מ"ו) ויבואר כל זה במקומו ועיין עדיות פ"ז מ"ד עדות ר' צדוק.

אפם דבר אחד ראוי לעורר כאן והוא מה שאמרו בירושלמי סוטה פ"ט הי"ג על נבואת שמואל הקטן שהבאנו **ובלשון ארמית היה אומר שלא יבינו הכל** קשה מאוד והלא אדרבה ההמון כולו דברו בא"י בלשון ארמית ורק הקדושים דברו בלשון הקדוש כמאמר ר' מאיר ירושלמי שקלים ספ"ג, והתרגומים הארמים יוכיחו! ומה שדיבר יוסף הכהן בחומת ירושלי' בלשון הקודש הוא היה מדבר אל הגדולים שבאומה? ונראה לי הטעם שאמרו בלשון ארמית היה אומר לפי שכל נבואה בלשון זה מפי מלאך גבריאל כובעת סוטה ל"ג א' והוא גבריאל הוא מנגד לטובת ישראל ונקרא רוח פסקנית סנהדרין מ"ד ב' שמפסיק שררת ישראל לפיכך המליצו חז"ל לומר שגם נבואה רעה זו מפי שמואל הקטן ארמית היתה מאת גבריאל שונא ישראל.

אגב ראיתי לעורר כי מה שהעיד יוסי בן יועזר שגם הוא נקרא אשכול ונהרג בעת השמד ג' דברים על איל קמצא דכן, משקה בי מדבחיא דכן ודיקרב במיתא מסתאב עדיותא' ד' וע"א לז' א' וקראוהו יוסי שריא אם כן דיבר הוא בלשון ארמי ולמה? לפרסם ג' התירים אלו ולכן קראוהו המוני' יוסי שריא בלשון זה. — ומה שאלו בש"ס ע"א שם כי מה שאמר דיקרב

בניתה מסתאב הוא דין תורה ולאומרא ואיך שייך שריותא? ותירץ ע"ז בספר דרכי משנה לד 31 שהמכוון להורות מסאב אב הטומאה ולא מסתאב תולדת הטומאה הוא דוחק, כי אונקלס תרגם בכ"מ בנוגע במת עצמו מסאב וכן על ולד הטומאה? ונראה פשוט כי יוסי הורה שמי שהוא כבר קרב למת מותר לו לטמאות בטומאה אחרת ולהוסיף טומאה כמבואר במחלוקת נזיר מ"ב ב' ומחלוקת הרמב"ם והראב"ד. —

ומה שפירשו בגמ' ע"א שם שהמכוון על ספק טומאה ברה"ר שהתיר יוסי כוונתם להסמיך דין זה של ספק טומאה ברה"ר על יוסי להורות כי דין זה נודע בעת ההכרח לכך בשעה שטמאו היונים כל ירושלים והיה הכל בספק ובהכרח לריכין אנו לדין זה שספק ברה"ר טהור, כדרך שהראתי כמה פעמים כילד נולדו הדינים והסברות לרגלי המעשה וההכרח בזמן כי ראו המעשה ונזכרו הלכה שקבלו מכבר. —

אשלמתא.

כבר הבאתי באות „אם למקרא" שהקראים קוראים את הנביאים והכתובים הנוספים על חמשה חומשי תורה בשם אשלמתא, וטעם הדבר מבואר שם מפני שהם אומרים כי בכ"ך נשלמה התורה ואין תורה בלא כ"ך. אכן דעת חכמים אחרים בשם זה הוא כי אשלמתא פירושו מסורה, ויען כי דברי הכ"כ נמסרים ליהודים נקראו אשלמתא. ובהמגיד הביא החכם מהר"מ פינעלעס ראיה על זה ממה שמלינו ב"מ פ"ה א' על ראב"ש אשלמיה כמו מסרוהו. ואני מוסיף להביא ראיה ממה שמובא בילקוט פ' וישלח רמז קל"ב משלים לו את המלכות מסר לו את המלכות וכן ב"ק י' ב' אל תקרי ישלמנה אלא ישלימנה ימסרנה לדעתי לישב קו' תוס'. ועיין מדרש תהלים י"ז יפול מלדך אלף הקב"ה משלימין לך מוסרם לך — ובאיוב ה' וחית השדה השלמה לך נמסר לך. אכן בכל זאת דעתי כי עיקר שם אשלמתא מקורו אחר שקבלו עליהם הישמעאלים לנהוג כתורת מחמד נביאם בספר אַלקֻרַאן ונקראו הספר **איסלאם** משורש ערבי שַלַמַא (אונטערווערפען) והמאמינים בו מוסלמים (מֻסְלִמּוּן) אונטערווֻרפֿענע, על דרך זה נבנה בכין אשלמתא ממש כמו אסלם בערבי להורות על קבלת המקרא כולו בכ"ך ע"ד מה שאמר חז"ל לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור.

והנה הרבנים חולקים בזה על הקראים כאשר באתרי למעלה אות אם למקרא, ובפירוש אמרו במדרש קהלת פסוק ונתתי את לבי לדרוש: אמר רב הונא זהו שיפוטה של תורה, אלמלא לא חטא ישראל היה די להם בחמשה חומשי תורה לבד, וכל שאר ספרים הנוספים הם למותר. וזה לשון שיפוטה אשר נלאו כל המבארים לפרשו המעריך אומר לשון תאוה כמו שמבואר במדרש שם שיפוטה על ממון, ועל גזל. והערוך אומר לשון תכונה וטבע. אפס באמת לדעתי ברור כי שיפוטו הוא הוספה ושטף (ערגוס) מלשון רומי (Suffissio איבערשיטטונג) כאשר יראה המעיין במדרש שם ששלמה רצה לעמוד על שיפוטו של ממון וגזל על חמדת ממון וגזל

יותר מדאי, ואין אדם מת וחצי תאותו בידו ור' אבוהו מפרש שם לבסוף כי דור המבול היה שטופים בגזל וזה פירושו וכן מה שדימה המעריך ואחריו החכם שד"ל כי מה שאמרו במדרש ואת יואש עשה שפטים דה"י ב' כ"ד שיואש נבעל כנשים אל תקרי שפטים אלא שפוטים כי שפוטים הוא לשון בעילה כמו Spodeo יוני לא יתכן כלל כי א' במדרש שמות רבה פ' א' מבואר שיואש עשה עצמו אלוה והשחית את נפשו שנאמר ואת יואש עשה שפטים אל תקרי שפטים אלא שפוטים ולא נזכר שם שנבעל כנשים, ובהכרח כוונה אחרת יש בזה בו כי אם המכוון על spodeo א"כ לא הוצרך המדרש לומר אל תקרי שפטים כי מלת שפטים בעצמה נוכל לפרש כמו spodeo מבלי שנות הקריאה והיה לו לומר שפטים לשון זנות? אבל אמיתת הענין הוא כי שם בד"ה מבואר חטאו של יואש שלא מיחה ברשעים שהרגו את זכריה בן יודע והצטרף הוא עצמו לעשות הרשעה הזאת במקום שהיה בידו למחות, כי הוא היה מלך ושופט כל הארץ, לפיכך נקרא החטא על שמו וזה המכוון במדרש אל תקרי את יואש עשה שפטים שהוא היה שופט אלא שפוטים שנעשה שפוט ותש כחו כנקבה שלא למחות בעושי רשע באופן של' שפוטים הוא כפשוטו מלשון שפוט רק נבעל יואש כנשים מפני שנתפעל ולא פעל. על כל פנים פירושו הוא מותר של תורה לדעת חכמי רבנים אשר עבור זה נראה שקראו את ההפטרה בשם זה או אפטרתא להורות כי רק הנביאים יש להם מקום עוד בתוך כ"ק ובזה נפטרו ישראל מחובת הספרים עיין אות אפטרתא.

אפם בכל זאת נתנו מקום לכ"ך בכמה מקומות ואמרו דברי קבלה כדברי תורה, והכוונה מפני שקבלו עליהם כ"ך ממילא נעשה כתורה מצד הקבלה (ווּנטערווערפּונג) ואמרו על מקרא מן נביאים מנאו להם כתוב מן התורה הרבה פעמים בתלמוד, אכן בכל זה אנו רואים מצד אחד אמרו: נביאים וכתובים עתידים להבטל אבל אסתר והלכות אינם עתידים להבטל יען כי הלכות ואסתר הן תכלית ושכל התורה ירושלמי מגילה פ"א ה"ע.

ואמרו ירושלמי שבת ר"פ כל כתבי ממה שביטלו ומיחו לקרוא בכתובים בשבת כדי לשמוע הדרשות והשיכון בשכל, מוכח דמשנה קודם למקרא יען כי שלמות התורה הוא השכל בשיכון וסברא — ואמרו אלמלא תורה אתוכה נתנה לא ניתן רשות למורה להורות כלומר אין סוף לתורה לעומת השינויים והחילופים שנתהוו בעולם וא"כ בכלל שלמות התורה הוא חידוש תורה בשכל בכל דור ודור, לצרף הבריות במעשה וכשרון.

עכ"פ זה אמת שהקראים לקחו להם למשל את מאמיני מַל קָמְרַמַן וכשם שבהם היו שתי כיתות מאמיני עַלִי שנקראו שיעין לדעתי מלשון שעה מעליו הסרה והרחקה, יען כי לא נטו אחרי מסורת חכמים רק סרו מעליהם, והאמינים במסורת חכמים תלמידים ותלמידי תלמידים נקראו זונין סונין מל' שונה משנה כן הקראים היו שועים ממסורת חכמים השונין משנה. —

אֵשֶׁל.

בספר בראשית ס"פ כ"א נאמר באברהם ויטע אשל בבאר שבע ויקרא שם

בשם ד' אל עולם, ועל זה נחלקו בסוטה י' ר' יהודה ור' נחמיה חד אמר פרדס וחד אמר פונדק. והנה בכתוב מבואר שנטע אברהם אשל זה לתכלית לימוד וקריאה בשם ד', ומה לפרדס ופונדק עם עם הקריאה בשם ד'? ונראה לי כי קדמוני חכמים בקשו להם מקום סתר וגנות ופרדסים לגלות מצפונות חכמה לתלמידים פנימים שראוים לכך, וגם היה להם מקום פרסום ללמד החכמה הגלויה לרוב בני אדם (ע' אות איסים שהארכתי) וקראו שני מיני לימוד הפנימי בשם עזאָטעריש והחיצון בשם עקסאָטעריש אשר לדעתי בלשוננו הפנימי אֵם למסורת עזאָטעריש והחיצון אֵם למקרא. לפרסום עקסאָטעריש עיין אות אֵם. והנה לדעתי שורש אשל הוא שלה פֿריעדליך וכמו שיאמר האשכנזי על מקום מוצנע ומגודר איינפֿריעדונג' כן שם אשל הוא מקום שנגדר מיט איינגעפֿריעדעטער אָרט, ואולי שימנו חז"ל זה: חד אמר פרדס סימן לחכמה הכמוסה, וחד אמר פונדק מקום פתוח לכל עוברים ושבים לסמן שגם לרוב בני אדם לימד אברהם החכמה הגלויה. וכן יש לכוין שם אשלי רברבי בה"מ עיין ע' פרדס.

אַשְׁמָאי.

בקידושין ל"ב ע"ב ת"ר מפני שיבה תקום יכול אפילו מפני **אשמאי**? ת"ל זקן איסי בן יהודה אומר שיבה כל שיבה במשמע. רש"י פי' **אשמאי** רשע ועם הארץ, ור"ת אומר שהוא כמו פתחי שמאי מנחות ל"ג ועירובין י"א. והנה המ"ל ובייאטרעגע פירשו כמו אסימון ασημος אונבע-לייכענט. ואני תמה מאוד על חכמים גדולים למה לא פירשו מוגם כמו ביוני אַשעמָאן (ἀσχήμον) שפירושו מכוער מבלתי מהודר אונאַנשטענדיג, גם שם פתחי שימאי לדעתי הוא מן שם יוני שעמא Schema געשטאלט אונגעהען פֿערשטעלט כלומר לא פתחים ממש אלא כתאר פתח כאשר מוכח במקומות הנ"ל ע"ש. והנה ההפרש הוא אם נפרש אסימון אין לקום בפני אדם פשוט עם הארץ זקן, אבל אם נפרש אַשעמָאן אין לקום דוקא בפני אדם שאינו מקובל לבריות, אבל עם הארץ זקן גם חכמים מודים לאיסי בן יהודה דמצוה לקום מפניו, ואף כי נראה שחז"ל מאסו בעם הארץ, בכל זאת לא עשו כן רק במקום שעם הארץ שנאו את תלמידי חכמים והרשיעו להם מאוד כי בימיהם שנאו ע"ה את ת"ח מאוד, ואפילו אצל האומות כאשר יבואר בע' ע"ה ואפילו ר"ע כשהיה ע"ה אמר מי יתן לי ת"ח ואנשכנו כחמור פסחים כ"ע. ובירושלמי מגילה אמר רב אמי לספריא אם יבוא לפניכם מלכלך באוריתא יאספהו, ביתה עם כל אשר לו פ"ג ה"ג, כלומר הסופר יכניסו לדירתם את המלכלך באוריתא. והמפרשים נדחקו בפירוש המלה מלכלך? ונראה לי כי גם בימי חכמי תלמוד כבר היה התלמיד חכם מבוזה בעיני הבריות כאשר אמרו פסחים כ"ע גדולה שנאה ששונאים עם הארץ את ת"ח יותר ממה ששונאים אומות עולם את ישראל, ולכן נקרא הבן תורה מלוכלך באורייתא, כאלו היה לכלוך וטעות בעיני הבריות אשר

כל שכיות חמדתם לעסוק בבנין חומר העולם ותענוגיו. — מזה נודע הבזיון והקלף שקלפו לפעמים חכמי ש"ס על עם הארץ. ונודע כי בעל ספר „נתיבות עולם" מלגלג הרבה על דברי חכמים שבזו בע"ה וצועקים חמס עליהם ועל ר' אלעזר בפרט שאמר פסחים שם עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכיפורים שחל להיות בשבת, ושאלוהו אמור מותר לשוחטו השיב שחיטה טעון ברכה ונחירה אין טעונה ברכה. וזה באמת זר מאוד מאוד אבל לא ירדו המתמיהים לעומק הכוונה, על כן אבאר כאן קצת והרוב בע' עם הארץ: דע כי אי אפשר שר' אלעזר אמר משפט קשה כזה באמת וכוונת הלב, שהרי ר' אלעזר גופו אמר לר' יוחנן רבו בשמחה וטוב לב שמצא לעם הארץ תקנה מן התורה כתובות קי"א ב', אלא הכוונה הברורה הוא כך: בימים ההם היו עמי הארץ מחריבי האומה יען לא בקשו לתת מסים וטענו כל משאות ישראל על תלמידי חכמים כמו שתמצא ב"ב ח' א' שברכו עם הארץ מטבריה בעבור המסים והניחו את ת"ח בסכנת נפשו' ע"ש. והנה בחולין ק"א ב' מבואר שפעם אחת קבעו חכמי א"י להיות יום הכיפורים בשבת שלא בזמנו מפני השמד, והמכוון לדעתי, יען הממשלה ארבה אורב מתי ילכו בני ישראל לבתי מועד להתפלל ביהכ"פ אז יפלו עליהם לגבות המסים והרוג נפשות, ולפיכך הוכרחו לקבוע יהכ"פ בשבת כדי שלא יבינו האורבים שהוא יהכ"פ, וזה היה מחמת עמי הארץ שמאנו לתת מסים, ולפיכך אמר ר' אלעזר שהוא הוא שלחו מתם בחולין שם וסנהדרין י"ז ב' עם הארץ מותר לנוחרו ביהכ"פ שחל להיות בשבת להורות כי הוא הסיבה שהסב לעשות יהכ"פ בשבת ומותר לבזותו עבור זה כי נבל הוא ונבלה עמו; אבל לא לשוחטו כי באמת זה טעון ברכה ורשות לעשות מעשה שחיטה בפועל, אבל לבזות ולחרף אין צריך ברכה ורשות והרמנא מן הגדולים — ויבואר עוד.

אשורית.

כתב המרובע שבידנו היום לכתוב ספר תורה נקרא **אשורית** וכן לשון הקודש נקרא לשון אשורית מגילה י"ז, ונתקדשו כתב ולשון זה למעלה רמה עד שגם מי שאינו שומע ומבין לשון זה יוצא בה ידי חובת קריאת מגילה, משא"כ בשאר לשונות חוץ מלשון יונית שהחשיבו ג"כ מאוד ובפרט רבן גמליאל ודרשו יפת אלהים ליפת וישכון באהלי שם יפיפיתו של יפת ישכן באהלי שם עיין מגילה ט' ב' וי"ח א'. ובע' ארץ מצרים.

והנה פירוש המלות יוכיח כי פירוש שתיהם אשור ויפת היא לשון ישרות ויופי, וזה תפארת לאומה הנבחרת לבחור ג"כ בטוב האומות ולהתנהג כמתוקנים שבהם כאשר אמר ר' עקיבא בג' דברים אני אוהב את המדיים ור' גמליאל את הפרסיים ברכות ח': הן נחלקו בזה חכמי ש"ס אם בכתב אשורית ולשון אשורית או בכתב עברי נתנה תורה ומסקנא כי אשורית נתנה תורה, סנהדרין כ"ב א' ויבואר במקומו.

אפס פה ארמוז רק בקיצור כי לדעתי שם אשורית נולד מן **אשור** מזרע שם בראשית י' כ"ב בני שם עילם ואשור וארפכשד ולוד וארם, ולדעתי

היה אשור זה בן שם סמוך למדינת עילם, ועל זה כיון הכתוב שם פסוק י' ותהי ראשית ממלכתו של נמרוד בבל וארך ואכד וכלנה בארץ שנער מן הארץ ההיא יצא אשור ויבן את נינוה כלומר נמרוד יצאו למדינת אשור בן שם ושם נשתלם הכתב והלשון לדעת חז"ל, ועיין ויקרא רבה ט"ו כל המלכיות נקראו על שם **אשור** שמאשרים את ישראל רצו בזה כי עלינו מוטל החוב להשכיל בכל הנהגות האומות ולהאמין כי לתכלית טוב יפזר אותנו הוא ית' ביניהן למען נבחור רק הטוב והנאה ונעזוב את הרע. והנה יש לדקדק כי בסנהדרין שם אומר רבי שהתורה נתנה מתחילה אשורית ובברכות י"ג א' ומגילה י"ז ב' רצה הש"ס לומר דרבי סובר כל התורה כולה בכל לשון נאמרה (ופי' רש"י לקרות ותוס' פי' שהשם דיבר תורתו בע' לשון) והטעם משום דכתיב בקריאת שמע והיו דוקא ק"ש כהוייתן בעינן? ועוד קשה דבסנהדרין שם כ"א ב' אמרו שישראל ביררו להם כתב אשורית ולשון הקודש והניחו כתב עברית להדיוטות שהם כותים ולמה זה מאסו ישראל בכתב שלהם שנקרא עברית?

והנה לשאלה שנייה יש לומר כמו שהוכחתי בע' אור כשדים דכתב עברית הוא ליבוכאה משם עיבעריא ע"ש אבל שאלה ראשונה קשה?

ונראה לדעתי כי חז"ל עשו סימן לתורה שבכתב ותורה שבע"פ, כי בתורה שבכתב בהכרח אין שום שינוי ותמורה לעולם, אבל בתורה שבע"פ יש שינויים ותמורות אין מספר למחלוקות וסברות, לפיכך בחרו בשתי מילות אלה והיו לגמוד מנכה כהוייתן יהיו, כלומר עיקר תורה שבכתב לא תשתנה לעולם. וכן קריאת שמע סובר רבי דוקא בלה"ק ומלת **שמע** בכל לשון שאתה שומע הוא רמז לתורה שבע"פ ופירושי תורה שאין לדקדק בלשון, ובחרו רבנן החולקים על רבי בלימוד זה של שמע על תורה שבע"פ, ורבי בחר בוהיו על לימוד תורה שבכתב, ואף כי גם הוא רבי סובר התורה נתנה בע' לשון אבל לתכלית קיום התורה ושמירתה בכתב בלא שום שינוי ונקודה, רק בכתב מאושרת אומר הוא כי מתחיל' נתנה תורה **אשורית** שתהא מאושרת וקיימת לישראל דוקא בכתב זה לתכלית הקיום עולמי באומה זו ובנצחיותה, ע"כ מביא לראיה לשון מגיד משנה, וכן מה שלמדו שם שלשון משנה מורת על שתי ספרי תורה שכותב המלך אחת מונחת בבית גנזיו ואחת שיוצאת ונכנסת עמו, כלומר גם על המלך מוטל חוב כפול זה לשמוע בקול התורה בשתים היינו תורה שבכתב תהא מונחת בשמירה מעולה באין שום שינוי, אבל תורה שבע"פ יוצאת ונכנסת עם האדם כי הכל לפי הענין. — ור' אליעזר המודעי עושה סימן ווי **העמודים** מה עמודים לא נשתנו אף ווין לא נשתנו על קיום התורה ועמודה עיין אות ווין. והנה בסוטה פ"ז חשיב תחילה ז' דברים: פ' סוטה, וידוי מעשר, קריאת שמע, תפלה, ברכו' המזון, שבועת עדות, שבועת הפיקדון שנאמרו בכל לשון לדעתי לפי שענינם הוא מוסר ומידות העולם ההשכלה שיש לכל אדם חלק בו. ושמנה דברים אחרי': מקרא ביכורים, חליצה, ברכות וקללות, ברכת כהנים, ברכת כ"ג פרשת המלך פרשת עגלה ערופה, ומשוח מלחמה שנתיחדו בהן ישראל בקדושה דוקא בלשון הקודש וע"ש מ"ז בתו' י"ט ד"ה שאין לימוד על ברכות כ"ג וכן

על קריאת התורה ברבים מן הקרא? ולדעתי הטעם פשוט מלד שמירת תורה שבכתב בתארה הראשון מן ההכרח לקרות דוקא בלה"ק, ועיין בגמ׳ שם שהתורה היתה בסיני כתובה על אבנים בע׳ לשון ונודע שיטת הנוקעים שכתבו שמלאו שם ענייני תורה על אבנים בכתב הירגליפען, ובהכרח בלשון הקודש רק לישראל לבד כאמרה כאמור.

אשת אח

ארבו מאוד הטענות על דין היבום והחליצה וביותר על הדינים שקבעה הקבלה במצוה זו בנאתה חוץ לפשוטו של כתוב ומפרשת והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת שהמכוון הפשוט הוא: הולד הנולד יקום על שם המת והקבלה אמריה תאמר יבמות כ"ד א׳ שהכתוב מורה שמצוה בגדול ליבם (עיין ע׳ אין מקרא יוצ"פ באהרתי יפה)? ועוד לשון כי ישבו אחים יחדיו מלת יחדיו אין לה ביאור כפשוטה כי מה שאמרו פרט למי שאין לו ישיבה אחת בעולם צריך ביאור וטעם? ועוד ענין החליצה בשליפת נעל נראה שהוא בדרך קנין האמור ברוע ואין לפי זה טעם לחליצה בימינו שכבר נשכח קנין זה מישראל, וכבר טענו רמב"ן ורא"ע ואברבנאל נגד זה שאין דומה כלל דין החליצה לקנין שנזכר ברוע?

ועוד למה לא נשמע מענין היבום רק אצל יהודה ושבטו ולא בשבטים אחרים? ועוד מה זה שם יבם? ונראה לי לבאר מכל זה ההפך שחז"ל מאוד דקדקו בפשוטו של מקרא וכל הדרשות שדרשו בזה הוא רק דרך אסמכתא כאשר כבר כתב הרמב"ן אבל הדינים אמיתים המה בשכל וסברה עיין רמב"ן בפי׳ החומש. עיקר טעם הנגלה למצות יבום הוא לדעתי יען כי תכלית האדם בזה העולם הוא שיוליד בדמותו וכצלמו ולא יהיה כעץ יבש אשר לא יצלח לכל פרי, מטעם זה כמצאו חסידים אשר התנהגו ככה בראותם שאשה הורה גרשוה, להורות כי לא לתאוה יצעלו רק להוליד זרע ומיד שהרגישו את הריון גרשו את האשה. (כמבואר ביוסף ברוניים מלחמות ב׳ ק׳ ח׳ וע׳ **איסים**) לפיכך אם אחד מן האחים מת בלא שום זרע של קיימא נחשב זאת כאלו חי חנס בלא שום השגת תכלית כי אבד שמו וזכרו, ולכן ראוי שיהיה לו גואל ואחיו יעשה חסד זה וייחס זרעו אחריו. וטעם יחוס זה של בן הנולד מן היבמה הוא ברור בעצמו, יען כי הלא המת הכניס את האשה הלזו לביתו והיא נחשבת כחצי גופו של המת ועקרת ביתו, גם היא נקראת שדהו של בעל עיין כתובות ב׳ סע"א ובתוס׳. וכשם שהקפידה התורה על קיום אחוזת נחלה לכל אישי המשפחה, כן ביותר הקפידה שלא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר להורות על צניעות והקדושה שלא תהיה האשה שכבר זכתה משפחה זו למשפחה אחרת, ומי שלוה על איסור אשת אח בחיי בעל או במקום שיש בנים הוא לוה על היבום במקום שאין זרע לטובת שם המת כאשר אמרו ג׳ פעמים בניחותא **יבום בנחלה תלה רחמנא** יבמות י"ז ב׳ כ׳ ב׳ כ"ד א׳, ורק שם

מ׳ א׳ אמרו דרך תמיה לדעת ר׳ יהודה שאע״פ שהאב קודם בנחלה מ״מ החיוב ליבם במקום אב שנוחל.

ואמרו מידי יבום בנחלה תלא הכי **יבומי מייבמי ואי איכא נחלה שקיל ואי לא** (במקום אב) **לא שקל** כי האשה גופה השאיר אחריו ברכה שהניח חלקו בחיים ואולי יעשה פרי, וחייבה התורה לזה את האח הקרוב אליו ולא האב, שהרי האב כבר יצא ידי חובתו בתולדת בנו עצמו ואינו מחויב לשבב שהתולדה גופא תוליד דוגמתה, אבל האח שיש לו עמו ישיבה אחת ושוה בעולם מוכן להוציא תולדה בעד אחיו אשר ייחס לו בערך וסדר שוה לו. ואף כי האח אסור באשת אחיו בחייו ובמותו במקום שיש זרע? בכל זאת במקום שאין זרע יש מצוה להקים זרע על שדה אחיו כי עשה כזו דוחה ל״ת מפני שיש במעשה זה צדקה וחסד ואין חשש לזנות ותועבת העריות כי לתכלית טוב ומעולה התירה התורה ומי שאסר את אשת אח שלא במקום מצוה התירה במקום מצוה. — והנה אמר הכתוב והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת ר״ל שיהיה לנולד דין בכור הגם כי היבם כבר יש לו בכור לנחלה מאשתו הראשונה אפ״ה יהיה לזה הנולד דין בכור לנחלת המת ואף כי האחים עדיין ברשות אביהם וישבו יחדיו ולא חלקו לחלקים רק שישבו יחדיו או קודם מיתת אביהם או אחר כך, שלא חלקו הנכסים ויש להם תפוסה אחת יהיה הבכור הנולד מן היבמה על שם אח המת. ממילא מבורר מזה שמצוה בגדול ליבם שהרי התורה רצתה שאף שיש ליבם בנים מכבר יקרא הנולד מן היבמה בכור, ובהכרח כרגיל הוא, הגדול שבאחים שיש לו בנים במקום שהצעיר ממנו עדיין לא זכה להבנות, וזה שאמרה הקבלה לסמוך על יהיה הבכור שמצוה בגדול ליבם הוא מתם כפשוטו של מקרא וכאשר רגיל שהגדול יש לו בנים קודם לצעירים ממנו — וכל ענין זה הוא ע״ד שאמרה שרה לאברהם שע״י הגר תבנה גם היא וכאשר רגיל בארצות המזרחיות עודנה שהבנים מן השפחות נקראו על שם הגבירה.

מלת יבם נראה או שהוא שם משורש **בוא יבוא** עם מ׳ המשקל בסוף כלומר איש שהיא מיועד לבוא על אשת אחיו או שהוא ר״ת י׳ולדו ב׳נים מ׳מנה. והעיקר כי גם עמים אחרים כמו ההודיים ועמי אפריקא וטשרקאססין נהגו ביבום ויתכן שגם זה מקורו משם, גם הצדוקים לא נחלקו עם הפרושים בדבר היבום שהרי מבואר קידושין ע״ה ב׳ שמשום הכי אסרו הכותים לבוא בקהל מפני שהם מייבמים רק הארוסות ולא הנשואות, ואלו היו הצדוקים נוהגים ככותים בדבר זה היה אסור החיתון עם הצדוקים, ולא מצינו זה רק דרך מליצה אמר ר׳ אליעזר יבמות י״ג ב׳ בגוי כדל אכעיסם אלו הצדוקים ע״ש. והנה עוד קודם מתן תורה הסכים הכתוב למנהג זה שנהוג מימי קדם ומד׳ נסבה זאת שיהודה המוכן למלכות כוללת ישמור לעשות כמנהג הזה לתיקון בני אדם במוסר ודרך ארץ.

אכן בענין החליצה, כבר הודו חכמים בעצמם הגם שאמרו כי יבום בנחלה תלה רחמנא יבמות י״ז א׳ הודו באמונה שהחליצה היא מיאוס שם ע״ו. ועיין שבת קל״ו ב׳. ומה שנאמר בבועז מלפנים בישראל על הגאולה

והתמורה שלף איש נעלו לדעתי הכוונה שם כמו שתרגם המתרגם כרתק ידו ולא נעל שברגליו, ורק שליפת בתי שוקיי' של יד הית' סי' הקנין ולא שליפת מנעל של רגל. ועל דרך זה נראה לפרש ע"ל אדוס אשליך נעלי תהלים ס' (דען פֿעהדעהאנדשוה ווערפֿען) הגם שלא נודע מזה רק אלל עם גערמאַנען בשעה שלחמו החשובים (ריטטער) ששלחו את בתי ידים, בכ"ז יתכן שמנהג בני קדם גם כן היה כך, אבל שליפת הרגל ופשיטתו היה דרך ביזיון כמו שאמרו במשנה הפוסק מעות לחתנו ופשט לו את הרגל כתובות פי"ג מ"ה עי' מפרשים שם שהוא דרך ביזיון עכ"פ. ומה שאמרו את כל היקום אשר ברגליהם זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו פסחים קי"ט דאפשר א"כ שפשיטת הרגל הוא סימן הסתלקות. בכל זאת אין ספק שיש בזה ביזיון וכ"ש היריקה בפניו אלא שהתורה הבריחה לכך דרך קנס ליבם.

יהיה איך שיהיה יש להתבונן הרבה בתיקון החליצה: (א) מה שהאריכו בהלכות ודינין בָחליצה יותר מבדיני יבום אשר כבר שאל על זה הרר"י דע מאָדענא בקול סקל? ונראה מפני שדרכם תמיד להאריך ולהקפיד יותר בטפל מן העיקר יען כי ע"י השמירה בטפל יזהרו מלבוא לידי פשיעה בעיקר ערוה. (ב) מה שהודו בעלמא שיש בחליצה ענין מיאוס ונא' דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום כדרכם של חכמי' שהקפידו בכך עיין סוכה ל"ב ב' ואמרו שהמלך לא חולץ ולא חולצין לאשתו מטעם ביזיון המלך עיין רפ"ב דסנהדרין וברטנורא. — ואעפ"כ חייבו את האשה היבמה לילך אחר היבם לבקש חליצה ובמקום שאי אפשר רק על ידי ימים גדולים ובסכנה מרובה אסורה האשה להנשא לאחר ולא שייך לומר כהשואל בכ"ב מ"ת אה"ע סי' ק"ן כיון שאונס רחמנא פטריה ואין היבמה מחויבת להסתכן בנפשה, א"כ ממילא פטורה מן החליצה ומותרת לאיש זר? זה אינו שהרי אפשר שלא תנשא הגם שבהרבה מקומות השגיחו הרבה על העיגון! גם במקום שהיבם מומר ואינו רוצה לחלוץ יש מבוכה גדולה ומחלוקה בין הפוסקים עד שנקל יותר להשיג גט פיטורין מלהשיג החליצה להתיר חבלי עיגון, כי בגט מועיל השליח ולא בחליצה לפי שאין תנאי בחליצה ואין הגורם מהני רק הפעולה ממש שיבוא היבם לפני ב"ד ויקבל בושתו ויריקה בפניו בפני רבים שאי אפשר על ידי אחר עיין כתובות ע"ד א' ויבמות ק"ו א' אפס ביבמות כ"ו יש אמוראים שס"ל דתנאי מהני בחליצה א"כ מהני השיבה והגורם ואפ"ה השליחות לא מהני עיין לעיל ע' **אקרא דאגמא**? ואנחנו מליכו הרבה ענינים שהעלימו חכמי תורה שבע"פ את עיניהם מלהחמיר והניחו את המנהג להקל כאשר נהגו המון, כמו שאמרו מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין ובדבר תורה שאינו מפורש אין חובה להוכיח עיין א"ח סימן תרמ"ח. ופטרו המצטער מן הסוכה ומן התפילין. ואשת ישראל תוכל להכות משמן שרפה שהוא איסור דאורייתא מכח מה שלא מיחו חכמים בנוהגין כן ירושלמי ר"פ במה מדליקין, וכן עבודה בשביעית שהתירו משום חיי נפש ירושלמי ריש שביעית. ומותר לעשר שלא מן המוקף

משום כבוד שבת אע"ג דמדאורייתא אסור יבמות ל"ג עיין שם בתוס' ומפ'. ואפילו מלוה דאורייתא שלא תסוב נחלה משבט לשבט הותר מכח מנהג העם ב"ב ק"כ ותענית בסוף. ולמה הכבידו עול גדול כזה בחליצה? הן הם עצמם אמרו שחייבי כריתות פטורין מן החליצה לפי שאינן עולין ליבום ואפ"ה בחייבי לאוין שקדושין תופסין בהן חייבי החליצה יבמות כ'? מפני שאם כנס בדיעבד קידושין תופסין ושייך הויה וזיקה כדרך שאמרו טבל מוכן אצל שבת שאם עבר ותקנו מתוקן שבת מ"ג א' וכן כ"ב ב"ק ל"ד: שדבר שאסור לכתחילה שייך לומר הואיל ויש בידו להעביר לאגמא וכן לענין תנאי שתאכל חזיר אפשר שתאכל ותלקה גיטין פ"ד. אפס בכל זה קשה כי סוף סוף חייבי לאוין וכן כל מקום שאי אפשר להשיג היבום ולא החליצה ביתר וביחוד במומר, מה ראו חכמים לענין האשה הלא הוא דבר שאינו מפורש בתורה, כי הכותים מיבמין רק הארוסות ולא הנשואות והצדוקים וכן הקראים סוברים שדין היבום הוא בקרובי הבעל ולא באח ממש כמו בבועז, רק הפרושים החמירו בדבר והרחיבו איסור זה עד שאסרו קרובת הזקוקה והחלוצה ואפי' הזיקה אוסרת לדעת קצת מן התורה? ואמרו כי החליצה צריכה כוונה להתיר לעולם עיין תשובת חכם צבי סימן א' והיבום לא בעי כוונה? בהכרח צריכין אנו לומר שהיה להם טעם כמוס לעשות רושם בחומר זה לזכר עולם הגם כי יכולין היו להקל מטעם כי יש לחוש שמא יש לבעל זרע בעולם חוץ מאשה זו משרבו המנאפים ובטלו מצות יבום בעבור זה יבמות מ' ב' וסוטה סוף, ואח"כ גם מחליצה יפטרו עכ"פ במקום מומר שהדבר ספק ויש ספק ספק? לפי שמטעם זה גופא רצו לעשות חיזוק לדבר דרבנן יותר מבשל תורה: להורות לכל ישראל כי גדול איסור הזנות ותיקון החליצה יורה שידע כל ישראל שמוחזק האיש המת שלא זנה ולא היה לו זרע אחר ויש בזה כבוד המת וכבוד האומה בכלל לזכר הקדושה והריחוק מן הכיעור והדומה לו עד שהיבמה תשב עגונה לעולם לעשות פומבי לדבר איך שראוי להחזיק במעוז הצניעות והטהרה במידות שלא לזנות עם אשה אחרת. וכמו שאמרו ב"ב קכ"ו לדעתי שאין תנאי מועיל להפקיע ירושת בכור הגם כי בכל תנאי שבממון יכול להתנות על מה שכתוב בתורה? אבל מפני שיש בירושת בכור מושג יקר להורות כי הוא זה ראשית אונו של אביו ולבכור משפט וזכות בנחלת אבות הן בגוף והן בנפש בשנים. לפיכך החמירו לדעתי, כן אין שום תנאי ולא דינא דמלכותא יועיל לבטל מושג החליצה מפני שיש בה הזכרת טעם לשבח המידות. אכן במקום מומר שהקילו מהר"ם והגאונים וגם בדורנו זה ראינו הרבה תלמידי חכמים מבקשים היתר יש לחקור הרבה ולומר יען כי לא גילו חכמים את דעתם בפי' לא מסרו אלא לחכמים ובמקום שאי אפשר מדין המלכות כוגם שלא לחלוץ, יתכן שיוכלו חכמים לחפש אחר מזור ותרופה, כמו שכ' הר"ן ר"פ יום הכיפורים שהמלך יוכל לרחוץ כנגד דין תורה יען מסר הכתוב לחכמים ויבואר ע' מומר ועיין ערך הסמוך.

בכל תנאי יש דין ברירה ואין לך שום נישואים קיימים עיין ע' ברירה שבארתי כי תנאי כזה בהכרח תלוי בברירה?

אלא ברור הדבר שאין תנאי בנישואין כלל ומה שאמר שמואל כונסה סתם אינה צריכה גט לפי שעל דעת קידושין ראשונים של תנאי הוא בועל נראה, ברור כי דוקא במקום שקידש תחילה בקידושי כסף או שטר בתנאי מועיל תנאי זה גם על נישואים ושייך לומר שויה בעילתו בעילת זנות, אבל במקום שקידש בלא תנאי או שלא קידש כלל רק גמר הנישואין על ידי חופה שקונה, אז אי אפשר לתלות הנישואין בתנאי כמו שאין להתנות לבטל דין תורה, ורק בדין ממון אמרינן דינא דמלכותא דינא עיין ע' איסור וממון, כן אין לעשות תנאי בדבר שהקדושה נגמרת והיא הנישואים ודין מספי האב לשלוחי הבעל דהוי כנישואין כבר כתב הבית שמואל סי' כ"ז שרק לענין ירושה אבל לשאר דברים יש מחלוקת בין הפוסקים ע"ש.

גם מה שאמרו ב"ק קי"א ביבמה שנפלה לפני מוכה שחין תוכל לומר אדעתא דהכי לא נתקדשה אם לא שנאמר אשה בכל דהוא ניחא לה דטב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו והוכיחו מזה דיבם מותר לא שייך סברה זו טב למיתב, ואמרינן אדעתא דהכי לא נתקדשה. והקשו התוס' שם בב"ק אם כן בכל מקח שקונה אדם ומצא אחר הזמן מום כימא אדעתא דהכי לא קנה? אפס לדעתי הדבר ברור כי לא כוונו לומר ביבמה שנפלה לפני מוכה שאין שיתעקרו הקידושין למפרע כי זה אי אפשר כאשר ברתי ע' אפקעינהו. אבל המכוון שם יען כי הקדושה שקדשה הבעל מושכת לעולם ולא נפקעת רק במיתת הבעל ובמקום יבם אינה נפקעת עוד כי הזיקה עדיין מושכת קידושין לראשונים להכן כמו שאמרו ה"פ ביבמות נישואים מפילים כלומר דין היבום נמשך מחמת נישואי אחיו המת שהמה הקדושה שלא פקעה בכדי, ולכן השאלה דמקום מוכה שאין יפקעו הנישואים ממיתת הבעל ולהלן ולא למפרע כדרך שאמרו שם במי שנתן מעות לכהן על הקרבן ומת דהיורשי' יוכלו לומר דאדעתה דהכי לא נתן אביהם ודוקא מכאן ולהבא זוכין היורשין בממון זה ולא למפרע. רמזתי כל זה בקיצור לפני המבין ואי"ה במקומות הנאותים אאריך לבאר כל פרט ופרט.

ד) דרך אגב ראוי לעורר כאן על מה שמבואר בשאלתות דרב אחא וזאת הברכה קס"ה וז"ל ומחייב בר ישראל למנסב אתתא ולאולודי בני ומיעסק בפו"ר. וגוים גם כן מחויבים בפריה ורביה דכתיב פרו ורבו. וזה תימה גדולה כי מן הסוגיא שנהדרין נ"ט ב' ותוס' שם מתבאר כי מצות פרו ורבו לישראל נאמרה ולא לבני נח? ונראה לי ברור לדייק בדברי השאלתו' שאמר גבי ישראל שמחויב לנסב אתתא ולקיי' פו"ר, וגבי נכרי אמר סתם שהוא חייב בפו"ר ולא לישא אשה? אין זאת כי אם סברת השאלתו' שמה שאמרו בסנהדרין שם דמצות פו"ר לישראל נאמרה ולא לבני נח המכוון מצות פו"ר כדין וכדת הקדושה על ידי נישואין ולא ע"י זנות, ואע"פ שני שיש לו בן מכל מקום אפילו ממזר הרי הוא בנו לכל דבר

יבמות כ"ב א' ובירושלמי שם, הלא כבר פלפל בזה הרי"ע אלגאזי פ"א מה' בכורות דהוי מצוה הבאה בעבירה וראוי להיות שאין זה נחשב למצוה ולא נתקיים פו"ר רק באונס אבל לכתחילה ודאי לא. והנה בסוגיא דסנהדרין שם למדו דין זה שנשנה בסיני ממה שכתוב ואמר שובו לכם לאהליכם והמכוון לנשים שנפשאו מן אותן נשים אשר באוהל תבורך. ולפי זה מיושב קושית תוס' שם ד"ה והא ועיין תוס' חגיגה ב' ב' ד"ה לא תוהו ומהרש"א שם כי באמת בן נח חייב בפו"ר אבל לא בנשיאת אשה הקדושה ועיין יבמות ס"ב א' היה לו בנים בגיותו לדעת ר' יוחנן קיים פו"ר, ובהכרח א"כ שהנכרים מחוייבי' בפו"ר. וזה שלא כדברי הרא"ש רפ"ק דכתובות שפירש הברכה לאירוסין אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות לנו על ידי חופה וקידושין והקשה הרא"ש סי' י"ב שם למה תקנו נוסח זה היה להם לתקן בפשיטות וצונו לקדש אשה בדרך חיוב ולא בדרך שנ־לה כמו שלא תקנו לברך אשר אסר לנו אבר מן החי והתיר לנו השחוטה רק שתם בחיוב אשר קב"ו על השחיטה? ותירץ דלפריה ורביה אין חובה לקדש כי יכול לקיים מצוה זו אם לקח פילגש. ואני תמה ומתפלא עד מאוד על סברה זו שיצאה מפה קדוש והלא גם הוא לא אמר שמצוה או רשות ליקח פילגש לכתחילה רק בדיעבד אם לקח פילגש ואם כן הדרא קו' לדוכתה כי מצוה לכתחילה לקדש אשה כמו שכתב השאלתות הנ"ל? אבל לדעתי ברור הדבר כי אי אפשר לתקן נוסח הברכה בחיוב לקדש אשה יען כי רובא דרובא נושאים נשים שלא לשם שמים והענין גופא הוא מבוער אלו לא היה מן ההכרח בטבע, ורק בכל המצות שקתמן לשמה קאי כי אין אדם שוחט ועושה סוכה ולולב ומצה כי אם לשם שמים, לפיכך בחכמה רבה בחרו לומר על העריות להורות כי אסר לנו את הארוסות וכ"ש הפנויות רק הנשואות לנו ע"י חופה וקידושין, יען כי בשלילה זו כל אדם יכול לכוין לשמה לחשוב כאשר אמר רב יבמות ס"ג א' דייכו שמגדלין הנשים (הנשואות) אותנו מן החטא של זנות, כי הדבר ברור ומוסכם שגם עם הפנויה אסור לזנות עיין טור אבן עזר סי' כ"ו, ולא בלבד ר' אלעזר אמר יבמות כ"ט ב' וש"מ פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה, כי אף סתם גמרא אומר' לפעמים שויה רבנן לבעילתו בלא קידושין מהוגנים בעילת זנות וכן אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. — והכתוב אמר לנו בדרך כלל קדושים תהיו הוו פרושי' מן עריות.

ה, הן יש מקרא סתום מאוד אשר נלאו כל המבארים לפרשו על אמיתו ישעיה ח' ב' ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריהו בן יברכיהו: ואקרב אל הנביאה ותהר ותלד בן מה בקשו עדים אלו במקום זה? אפס לדעתי הדבר פשוט שהנביא מספר איך הוא נשא אשה כמנהג יהודים הקדושים לקדש אשה בפני שני עדים נאמנים מקיימי' דבר, ולא כדרך הגוים שהכסף מכנים והכסף מוליא, כי אם בדרך הקדושה שישגיחו בית דין ע"פ עדים על הקדושה בברית שכרתו איש

ואשה, ומוכח אם כן שהמנהג לישא אשה דוקא בפני שני עדים הוא קדום מאוד גם כי לא נתפרש בתורה, כי העיקר בזה; כל המקדש אדעתא דרבנן המנהיגים מקדש שיהיו הנשואין לשם קיום האומה וזרע אברהם בקדושה עולמית.

ך חוץ מזה דקדקו חכמי תורה שבע"פ מאוד שיהיה אדם לנוע עם אשתו מתם ומעשה באחד שהטיה באשתו תחת התאנה (סי' המעגל לקדמוני') והביאוהו לב"ד והלקוהו סנהדרין מ"ו א' ואף כי אמרו נדרים פ' ב' במי שהפך השולחן לבעול שלא כדרכה שהתורה התירה באשתו זה לא היה רק בלא הולאות ש"ז ובאקראי עיין טא"ע וש"ע סי' כ"ה ועיין יידישע לייטשריפט .I דף ל"א מן החוקר גייגער שהביא בהערה בשם השוכן 460 שאמרו בשם היהודים שאסור לבעול שלא כדרכה, ונביאם מאמד 2, 222 התיר מפני שהאשה קרקע עולם והיה לו להביא ראיה ממאמר הנ"ל, ומזה שאמרו אסתר קרקע עולם היתה? אפס כל זה במקום אונס אבל לכשרון האומה הקפידו הרבה בקדושת הזווג שיסתפק איש באשה אחת כשרה והגונה לו. ומה שאמר ר"ע סוף גיטין מצא אשה יפה הימנה מותר לגרש כבר בארתי בערך **אישות** די באר ועתה אוסיף לחזק קצת ממה שאמרו סוטה מ"ו א' ג' חנות הן חן **אשה על בעלה** וזה מדרך הטבע ולכן במקום שלא מצאה חן אומר ר"ע שקשה לקיים ברית כזאת כי הכתוב אומר והיה אם לא תמצא חן והוא באמת ענין יוצא מן הרגיל כי מן הסתם חן אשה על בעלה במקום ששניהם טובים ומכוונים להיות חיי מוסר ודעת לייסוד העולם.

אשתרי אשתרי

דבר גדול דברו חז"ל בלא שום ראיה מן המקרא רק מכח הסברא במקו' שהותר איסור אחד למי שאסור דבר משני טעמים אמרינן הואיל ואשתרי לחד איסור אשתרי לגמרי כמו יבמות ז' ב' ע"ש: מצורע שחל שמיני שלו בערב פסח וראה קרי בו ביום אמרינן הואיל ואשתרי לצרעתו לכנס להר הבית הותר ג"כ לקריו. ובקידושין כ"א ב' נחלקו רב ושמואל בכהן שנשא יפת תאר דרב סובר הואיל והותר בביאה ראשונה הותר לגמרי, ושמואל חולק והתיר רק ביאה ראשונה, ולא אמרינן בכה"ג הואיל ואשתרי אשתרי. עד"ז נחלקו בית הלל וב"ש אי אמרינן בי"ט הואיל והותרה הוצאה והבערה לצורך אוכל נפש, הותרה נמי שלא לצורך ביצה י"ב א'. וטעם מחלוקת זו קשה מאוד כאשר כבר שאלו בשיטה מקובצת כתובות ז' סברא זו דאמרינן מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך מנא לן? ואכי שואל שאלה זו על כל מקום שאמרו הואיל ואשתרי אשתרי? ונראה כי ענין זה הוא מושכל בהכרחיות הסברת תורה שבע"פ וניקח למשל דין זה של מתוך במלאכת י"ט הנה שאלות גדולות יתנגדו לסברא זו (א) למה זה אמרו לכם ולא לגבוה ואסור להקריב נדרים ונדבות בי"ט, הלא ק"ו הוא אם במלאכת הדיוט אמרינן מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך ק"ו

במקדש ד' דמותר להקריב קרבנות ציבור בשבת וי"ט? ועיין בתוס' ביצה שם ד"ה השוחט (ב) קשה דקי"ל דאמרינן הואיל ואי מיקלעי לי' אורחים והאופה מי"ט לחול אינו לוקה לדעת רבה, ולדעת ר' חסדא לוקה פסחים מ"ו ע"ש, וקשה לר"ה הלא קי"ל מתוך ומותר לאפות שלא לצורך כלל לדעת רש"י (ג) הקשו התוס' שבת ל"ה א' ד"ה הרודה דמן הדין ראוי שמותר לבנות בית בי"ט מתוך שהותר הבנין לצורך אוכל נפש לעשות גבינה שהוא דרך בנין הותר לגמרי וזה תימה גדולה להתיר בנין ביום טוב מן הדין? (ד) קשה מה שהקשה הרא"ש מלוניל בספר תומת ישרים עיין פ"י פסחים ה' ב' דאמר רבא ש"מ מדר' עקיבא דלא אמרינן מתוך דאל"כ מותר לבער חמץ בי"ט של פסח מכח מתוך וקשה כיון דיליף ר"ע דאין ביעור חמץ אלא שרפה מנותר, אם כן דלמא בכ"מ סובר מתוך רק שאני חמץ שהוא כמו נותר דאסור לשרוף בי"ט מכח גזה"כ? אכן כל שאלות כאלה יפלו אם נעמיק יותר בסברת דברי ראשוני חז"ל ונעמוד על הטעם העיקרי בזה.

ולדעתי הדבר כך: הנה התורה התירה אוכל נפש בי"ט ולא בשבת לדעתי מפני כי השבת עיקרו הוא סימן לזכור חידוש העולם וגבורת השם ששבת מכל מלאכה, אבל עיקר י"ט הוא זכר ליציאת מצרים שנעשו ישראל בני חורין לפיכך אינו אסור רק מלאכת **עבודה** דרך עבדות, אבל לא לצורך אוכל נפש שהוא דרך חירות, וזה הוא סוד הסברה **מתוך** שהותרה לצורך אוכל נפש הואיל ואין זה דרך עבודה ומשא ומתן ממילא הותרה לגמרי כי אין במלאכה זו שעושה שלא לצורך כלל ענין עבודה: אבל באופה מי"ט לחול וחישב בזה להרויח שלא יצטרך לעשות מלאכה זו בחול שוב הוי דרך עבודה ואסור. וכן הבנין אין ספק שהוא דרך עבודה ולא שייך מתוך. וכן בקרבנו' על שולחן גבוה לא שייך כלל ענין מתוך, שהרי לא הותר כלל במקדש ד' שהרי אפילו בשבת מותרת ההקרבה לגמרי, ואסרה תורה שרפת נותר מפני שאין בביעור זה ענין כבוד לשמים, לא שייך מתוך שהותרה ההקרבה הותרה הבערה לשרוף נותר, דהקרבה היא מצוה וצורך גבוה ולא נאסרה כלל מעולם ואין בזה תורת מלאכה, משא"כ בשרפת נותר שהוא לבער הפסול. ואם כן הגם שר"ע לומד ביעור חמץ שהוא בשרפה מנותר אין הנושאים שוים דבמקדש לא שייך מתוך יען שלא הותר כלל מעולם רק מצוה היא ההקרבה לד' אבל להדיוט שהותר לו מלאכת א"נ בי"ט מה שאסור לו בשבת שייך מתוך אפילו בביעור חמץ דכיון שיש צורך ביעור ואפילו אין בו צורך עכ"פ לא מיחשב זאת **מלאכת עבודה**.

ויש לי פרפרת נאה בזה ליישב שאלת התוס' כריתות י"ד א': ושלח ביד איש עתי אפילו בשבת, אמר רפרם זאת אומרת מדהוצרכה התורה להתיר שילוח השעיר אפילו בשבת, ומש"כ שבת מיום הכיפורים? אלא עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב להוצאה ליום כיפורים, ומסיק הא דרפרם בדותא היא דלמא שאני יום הכיפורים דהכשרו בכך. ושאלו התוס' ד"ה אלא, דביומא ס"ו ב' יש ג"כ הא דרפרם ולא דחו אותו? ונראה לי דהפרש גדול יש כי ביומא מבואר שהוצרכו ללימוד זה של עתי אפילו בשבת ללמד שאף אם היה השעיר חולה מרכיבו על כתפו, והנה זה אין הכרח

שיהיה כן כי במקרה נעשה חולה ואם כן לא שייך לומר הכשרו בכך ביום הכיפורים אלא אמרינן כיון שאשתרי דבר זה לגבי יוהכ"פ אשתרי נמי לגבי שבת; אבל בבריתות שם דאין הלימוד בא להורות רק בכל יוהכ"פ מותר הוצאת השעיר בלא חולי וכיון שביוהכ"פ הכשרו בכך אם כן לא אשתרי מעיקרא כלל, שהרי המצוה כך היא כמו הקרבה בשבת כאמור לכן לא שייך לומר הואיל ואשתרי אשתרי.

אגב ראיתי לעורר על הסתירה הידועה מדברי רש"י ביצה כ"ז ב' שכ' שכל מיני ביעור כמו השלכה לכלב וכיס נחשבים כשרפה ואסורים ביו"ט, כמו שאסרו שמן שרפה שמן של תרומה טמאה שאפשר להנות בשעת שרפה מטעם איסור שרפת קדשים ביו"ט ה"נ הכא, ובפסחים ה' ב' אומר רש"י אם לא אמרינן אין ביעור חמץ אלא שרפה יכול לבער בכל דבר? ונראה בפשיטות דבביצה סובר רש"י כיון דשרפת תרומה טמאה הוא להנאה א"כ לא נחשבת כלל מלאכה כמו כל מלאכת א"נ ואפ"ה אסרה תורה אזינן דהתורה לא הקפידה על השרפה והמלאכה דוקא אלא על הביעור אבל בפסחים עוסק רש"י בלימוד חמץ מנותר ואמר דאם לא ילפינן מנותר א"כ ממילא השבתה בכל דבר שהרי לא ידעינן כלל דין איסור בזה דדוקא בנותר אמרה תורה ליתן בוקר שני לשרפה, וממילא אסרה כל ביעורים דאל"כ יבער בדבר אחר; אבל חמץ דלא ילפינן מנותר ממילא מותר להשבית בכל דבר ואין לדמות לתרומה טמאה שילפינן מנותר דוק היטב. ומה שרצו איזה חכמים ללמד כי במלאכת גבוה לא שייך מתוך דדוקא גבי מלאכת הדיוט אמרינן שאי אפשר בענין אחר שהרי כמה פעמים הבעיר האש לצורך ואח"כ מתחרט ויהיה חילול י"ט! זה לא כיתן כלל לומר שהרי מותר למול בשבת ולהכין לצורכי מילה וכן כל הכנות לפיקוח נפש מותרו' הגם שבסוף בטלה הכנה ולא נעשה המילה ולא פ"נ, וכן במלאכת י"ט לא צריכין כלל אל מתוך מטעם זה דאפשר לומר שכל לצורך מותר להתחיל אע"ג שלא יגמור אבל שלא לצורך אסור להתחיל אלא ברור הדבר כמו שאמרתי למעלה.

כללו של דבר שיש בדברי חז"ל עיון לפי שכל המעשה ויען כי אי אפשר רק היתר לפי עומק הענין אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי, וכן ראוי לדון הואיל ואשתרי לגרעתו ראוי להרחיב היתר זה על הקל מאנורע (ב"ק) וכן כדומה לזה נדרים ס"ו א' בא ר' עקיבא ולימד דרך סברא בלא סמך קרא: נדר שהותר מקצתו הותר כולו מפני שהותר קצת מן הדבר הנאסר שייך לומר יען הותרה הרצועה בזה המקיים הותרה לגמרי, אלא שקשה דבנדרים כ"ה ע"ב סברי בית הלל ג"כ נדר שהותר מקצתו הותר כולו דומיא למה דס"ל לב"ה מתוך גבי י"ט ור' עקיבא איכו סובר מתוך שהותרה בי"ט ובנדרים מודה ולימד ברבים. כתבתי דבר זה יען כי בערכין הבאין כנערך לו אי"ה.

את אתין

בפסחים כ"ב ב' וקידושין כ"ז א' וש"נ: שמעון העמסוני ואמרו לה נחמיה העמסוני היה דורש כל **אתין** שבתורה, כיון שבא **לאת** ד' אלהיך תירא פירש אמרו לו תלמידיו רבי כל אתין שדרשת מה תהא עליהם? אמר להם כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אקבל שכר על הפרישה, עד שבא ר' עקיבא ולימד את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים. טעם הדבר ששמעון עמסוני הקדמון פירש דוקא ממלת את ה' אלהיך תירא ולא מן ואהבת **את** ה' אלהיך? מפני שלענין אהבה בנקל יוכל לרבות גם חכמים כי אין זה פגם למקו' ועוד כי מלת **את** מורה על הפעול, הקב"ה אינו מקבל שום הנאה ע"י אהבה רק הוא כביכול נפעל על ידי אהבה להיות אהוב ואוהב ברחמים; אבל על ידי המורא אינו מתפעל כלל וחשש שמעון עמסוני לגשם ענין אלהות, אם ירבה במלת את דבר אחר, עד שבא ר' עקיבא שהוא דרש לרבות תלמידי חכמים להורות כי לת"ח ראוי המורא לא בעבור עצמם, רק לשם שמים, כי שם שמים מתחשב ונלמד יותר על ידי ת"ח ויש כאן דבר נראה לעינים להיות מורא רב כמורא שמים. ובב"ר פ' ב' שאל ר' ישמעאל את רבי עקיבא יען ששמש את נחום איש גם זו שדרש אכין ורקים למיעוטי וגמין ואתין לרבות מה דרש על בראשית ברא אלהים **את** השמים. והשיב אלו נאמר שמים וארץ הו"א שמים וארץ אלהות ובא את לרבות חמה ולבנה וכוכבים, ואת הארץ אילנות ודשאים, להרחיק מדעת עכו"ם שיחסו גשמות לאלהות ועשו מכל הנבראים כוונים למו ליחס להם שם אל לשמים וארץ, ימים ונהרות כוכבים ומזלות. וכן בב"ר פ' כ"ב שאל ר' ישמעאל על קניתי איש **את** ה' שאלה זו לר"ע והשיב עד אדם וחוה נבראו מן אדמה מכאן ואילך בצלמנו וכדמותנו, אין איש בלא אשה ולא אשה בלא איש ולא שניהם בלא שכינה. טעם הדבר שהיה רבו של ר"ע ור"ע דורשין כל אתין ואכין הוא משום שכלל כל התורה כולה עומד על היסוד של לא תוסיפו ולא תגרעו, ועל „ושמרתם ועשיתם," לידע בדקדוק מה לעזוב ומה לעשות ע"פ התורה, לכן חקרו חקירה נאמנה והאמינו על **אתין** כל הריבויים במלות עשה, ועל **אכין** כל המיעוטים להשמר ממלא תעשה. ומפני שאצלנו בני ישראל כל ישראל אחים ואין כבוד ומורא לפני ראשים ומנהיגים עד שהוצרך משה ללמוד דבר זה ממינוי שופטים מן יתרו, לכן פירש שמעון עמסוני אבל ר' עקיבא נהג טובה עם תלמידי חכמים ויקד להם קנת כבוד ומורא בתורה וכולי האי ואולי. —

אתה בחרתנו

החדשים מקרוב באו תפסו הרבה על מנהג זה לומר אתה בחרתנו כאלו אנו בני ישראל באמת מעיזים פנינו כלפי מעלה שאנו עם הנבחר וזה גורם שנאה וכדי קצף ובזיון? אפס סוד הדבר הוא כך כבר אמר משה גם כן בך בחר ה' להיות לו לעם סגולה, וטעם עמוק בדבר, כי באמת אין שום אומה בעולם אשר הראתה בכחה הגדול כי הבחירה גברה על הטבע כמו ישראל (דאס דער זיטטליכע ווילע שטערקער זייא

אוס דיא נאטור, האט נור דיא געשיכטע איזראעלס בעוויעזען) יען כל העמים נכנעים תחת הכרחיות הטבע ולפי מה שמחייב מעמד ומצב העולם כן יעשו; לא כן ישראל הבוטח בד' ולא סר למשמעתו כנגד כל הקמים עליו מאז. — והנה יסוד העיקר של ישראל הוא להאמין באל יחיד חפשי ונעלה מן הטבע ובזה נראה ההבדל שבין ישראל לעמים כי עמים מביאים קרבנו' ונותנים מתנות לכבוד אלהים לא למען ד' רק מפני היראה פן יביא אלהים עליהם צרות, ולמען הרחק כל צר ואויב מעליהם מקריבים קרבנות ונודרים נדבות וכדי להפיס דעת אליל הרע שוחטים לפעמים גברי. אבל ישראל מאמין כי לד' אין צורך לפיוס כזה שהוא נעלה מהכרחיות בטבע, ויוכל למלט נפש המאמינים גם בלא שוחד ומתנה, כאשר מבואר במדרש: שאלו לחכמה אדם שחטא מה יעשה ויתכפר? רשעי' תרדף רעה? שאלו לנבואה? אמרה הנפש החוטאת היא תמות, שאלו לתורה אמרה יביא קרבן. שאלו להקב"ה השיב יעשה תשובה ויתכפר בלא קרבן ובלא עונש, עיין ילקוט יחזקאל רמז שכ"א בשם פסיקתא ובירושלמי מכות פ"ב ה"א. תבין בזה מאמר תמוה רה"ש ד' כורש חטא במה שהקריב קרבנות על מנת לקבל פרס כי דוקא ישראל האומר סלע זו לצדקה על מנת שיחיה בני הוא צדיק גמור. אבל לא עכו"ם והוא תמוה מאוד מאוד? אבל האמת היא כך ישראל המאמין בחפשיות הבורא שאינו מוכרח לענוש נפש ע"כ נקרא' הצדקה ע"מ שיחיה בני צדקה גמורה כי לא עשה כן למען פייס את הכועס עליו ומוכן לענוש בהכרח, אבל העכו"ם שמאמין בהכרחיו' עונשים בטבע ורוצה לפייס בקרבן ומתנה, יחשב לו זאת לעון פלילי, באופן שאין זה התגדלו' והגזה לומר אתה בחרתנו, כי גם הגוים יודו וישבחו זאת למענם, יען כל מה שהראה אומה ישראלית בלימוד כח הבחירה לא לצמד על עצמם יצאו, כי אם על כלל כל העולם כולו. והגם כי אומה זו בעה"ר בשפל נתנה מן האומות? זאת לא תגרע חשיבות קדושתה כי כשם שהראש ממעל מסתכל בעיניו על הרגל ותיקנו מלמטה ולא להפך, כן צריכים ישראל אשר אמר הכתוב עליו יתנך עליון על כל הגוים להשגיח בדקדוק על שפלות העולם מלמטה אף כי אין בכח הרגלים אשר עליהם הממלכות עומדות לעיין למעלה ראש, ולידע תוכן עם הנבחר מאת ה' וסגולתו כי גדול הוא — ועיין ע' בחירה!

אתב"ש

הגאון רש"ל רא"פ כתב הערה יקרה בהוספה להמגיד שנת תרכ"ג 27—26 שבימי ירמיה הנביא וירמיה בעצמו, נהגו בהיפוך האותיות על פי **אתב"ש** באופן שכתב ירמיהו תמור **בבל ששך**. ותמורת **כשדים לב־קמי** ירמיה כ"ה, כ"ו. נ"א א', מ"א (וגעזעניאוס מפרש בדרך אחרת ששך מן שכשך) ועוד כתב כי בקינות שכתב ירמיה לא נמצא שם המחבר זולתי במה שאמר פרשה ג' א': **אני הגבר ראה עני**, **אני הגבר** במספר ר"ע כמספר ירמיה. והנה בהשקפה ראשונה נראה הדבר תמוה שעוד בימי קדם נהגו בגימטריות וסימנים כאלה, ובאמת נראה לאמת שיותר

השתמשו הקדמונים ברמזים קצרים כאלה וכתבי מצרים יוכיחו שכתבו בחידות ורמיזות עד שכל חיה ובהמה היה מרמז על ענין גדול — גם כל כתבי אבנים ומַפידמַרטריפטען והיערמָגליפען. יתנו עדותן גם היונים נהגו ברמיזות אותיות והשתנותם, ולא על חנם תלה השם ה' בשם אברם וה' בשם שרה תחת י' כי בודאי יש רמז מה בזה. ולאה אמרה **בָא** גד על בן שביעי כמנין ג"ד. כי הוא נולד אחר שלאה ילדה ד' בנים ובלהה לרחל ב' בנים א"כ ג"ד הוא השביעי שהוא סימן טוב לקדמונים לדעתו באופן שאין להתפלא אם דרשו חכמים גימטראות לדרוש כמו יִהְיֶה בגימטריא שלשים לרמז על שיהיה סתם נזירות שלשים יום, כי אין הויה פחות מזה וכל דבר שיעשה רושם בנפש בהכרח ימשך זמן ל' יום כמו שאמרו חכמים בדין משיב הרוח ועל ומטר להחזיק בל' יום, וסתם הלואה ל' יום וסתם שכירות גם כן וכן לענין ל' של אבל וכדומה. והנה היה להם עוד אופנים אחרים להרכיב האותיות בדרך משונה ואין הדבר נובע מן הקבלה הכמוסה כמו שאומר געזעניאוס רק לדבר בחידות ולהעמיד הרעיונות הרבות על אופנים שונים בכתוב כמו שיש סנהדרין כ"ב א' רב ושמואל ר' יוחנן ור' אסי הרכיבו האותיות של **מנא מנא תקל ופרסין** על ארבעה אופנים ורב לבד בדרך **אתב"ש** עיין רש"י ובסוכה נ"ב ב' שכן **באטב"ח** של ר' חייא קורין לשדה מנון אם כן היה לו לר' חייא ג"כ אופן מיוחד להרכיב האותיות ולהסתיר רעיונות. ודע כי אין לדמות מלת **ששך** על בבל משורש **ששא** יחזקאל ל"ט ב' **וששאתיך** שבאורו לאחורה בלבול כי כבר הגדתי דעתי על מלה זו בסוף ע' איקים ע"ש בהערה.

אתיא הנה הנה אתיא זימה זימה

בכריתות ה' א' אמר אביי אל תהי גזרה שוה קלה בעיניך שהרי בתו מאנוסתו הן הן גופי תורה ולא למדה הכתוב אלא מג"ש דאמר רבא אמר לי ר' יצחק ב"ח אתיא **הנה הנה לאיסורא**, **אתיא זימה זימה לשרפה**. מלשון זה יש ללמוד סוד גזרה שוה בכל מקום, כי המכוון פה ללמד על פי מלה אחת טעם האיסור דטעם איסור בתו מאשתו הוא מפני שהיא באה מכחו וגופו היא ויש תועבה, ממילא גם בבתו מאנוסתו שייך לומר כן וזה אתיא **הנה הנה** לאיסור כלומר הנה הנה הסיבה העיקרית שיש בזה וממילא אתיא זימה זימה למסובב שרפה. והנה נודע למדי איך רבו השאלות על גזרות שוות הרבה בש"ס שמדמים חכמים דברים אשר אין להם השתוות כלל ורק על יסוד השתוות מלה אחת? ועוד אמרו אין אדם לומד ג"ש מעצמו רק מרבו ואנחנו מצינו כמה ג"ש שלמדו חכמים אחרונים מעצמם ולאו דוקא ממשה כאשר האריכו כבר הספרים, ואני אבאר בע' גזרה שוה אי"ה בדקדוק רוב ג"ש שבש"ס שכוונתן רק להורות השתוות הדינים בעומק טעמם ונימוקם ע"פ סמך מלה אחת או יותר. וראיה ברורה לזה שהכל תלוי בשכל ועיון עמוק ממה שלמדו לפעמים ג"ש בסברה לבד בלא שום מלה בכתוב בראש השנה ה' א' אמרה תורה מנה ימים וקדש חודש

מנה ימים וקדש עצרת מה חודש למנינו אף עצרת למנינו. בשבועות ל"ה, ב' אמרה תורה השבע ואל תשבע קלל ואל תקלל מה השבע בשם אף לא תשבע בשם, מה קלל בשם אף לא תקלל בשם. בכתובות מ"ע ב' הבנים ירשו והבנות יזונו מה הבנים אינן יורשין אלא לאחר מיתת אביהן אף הבנות לא יזונו. בביצה י"ב ב' ג"ש חלה ומתנות מתנה לכהן ותרומה מתנה לכהן מה חלה אף תרומה, באופן שהכל תלוי בסברה עמוקה ואין כל תלמיד יכול לדמות מלתא למלתא ב"ב קל"א ב' רק רב מומחה לפיכך אין אדם לומד ג"ש מעצמו רק ממי שמבין טעמי תורה וסודיה כאשר יבואר בע' ג"ש בביאור רחב ופה כתבתי רק העיקר.

אותיות

בישעיה מ"א כ"ג **הגידו האתיות לאחור ונדעה כי אלהים אתם אף תטיבו ותרעו ונשתעה ונראה יחדו.** ובפ' מ"ד ז': **ומי כמוני יקרא ויגידה ויערכה לי משומי עם עולם ואתיות,** ואשר תבאנה יגידו למו. מזה מבואר כי מציאת הנבואה היא מופת נאמן על מציאת אלהי מרומים להטיב ולהרע, כלו' אם אתם יודעים **האתיות** (העתיד) גם אתם תטיבו ותרעו.

והנה הסתירה בזה ידועה וראוי להתבונן כי אם יודע השם את העתיד אם כן אין בדין להרע ולהטיב ולשלם גמול כפועל יד איש אם רשע או צדיק אם לשבט אם לחסד כי כבר הכל נגזר מכח שהשם יודע משפט כל אדם טרם הולדו? ונראה כי יש ג' תנאים קשורים זה בזה (א) הטבע כי לפי מעמד ומצב הטבע. מנהג השם עם בריותיו, ואם האדם ד"מ צדיק יסוד עולם וראוי לנס, בכל זאת אינו רשאי לבטל תנאי הטבע ולהסתכן בנפשו, כנגד חוקי מעשה בראשית ד"מ לילך ערום ביום הקור ולהלביש במלבושי קיץ ביום חם, כי צנים פחים בדרך עיקש שומר נפשו ירחק מהם, מפני שקרירות וחמימות חוקי טבע כוללים המה ואין הפרט מכריע הכלל. (ב) הגזרה מן השמים. (ג) הרצון והבחירה.

על שלשה אלה נאמר: **אל אלהים ה'** דבר ויקרא ארץ תהלים נ' **אֵל** מזומבט בטבע **אלהים** שופט בבחירה ה' גזרה. וכן אמר ר' אלעזר: גדולה דעה שנתנה בין שתי אותיות שנאמר **כי אל דעות ה' ולו נתכנו עלילות** שמואל א' ב'. המכוון כי הדעה היא הבחירה לדעת מה יעשה ה' היא בין **אל** בטבע ובין ה' הגוזר ומעשה אנוש ודעותיו יכריעו בין שתיהן סנהדרין פ' חלק. באופן שאין הקב"ה משלם שכר לצדיק מפני שגזר, אלא מפני שהצדיק הצדיק נפשו ולא לרשע רע מפני שגזר. אלא הוא גזר מפני שידע שיעשה רשעה, כי הרצון והבחירה למעלה מן הגזרה, והגזרה נמשכת אחר המעשה שרואה הקב"ה שיוציא האדם מן הכח אל הפועל, כאמרו לאברהם אבינו **עתה ידעתי** כי ירא אלהים אתה, כלומר עתה בהוציאך כח היראה אל הפועל נודע למפרע ידיעתי מקדם. וכמו שהשם יודע שרק אחר אשר יעבוד אדם אדמתו ישבע לחם ולא אם יוביר השדה, כן יודע הטוב והרע בפעולות הצדיק בדומה לחרישה וזריעה קצרו לפי חסד וזרעו לפי האמת. ומה שנחלקו הרלב"ג ובעל עקדה בענין זה יתבאר בארוכה בע' בחירה עם כל השיטות.

על שלשה אלה אמרו: על ג' דברים העולם עומד על **התורה** גזרה והתגלות ה', על **עבודה** בחירה במעשה ג' על **גמילות חסד** לפי ענין הטבע בגמול שכר ועונש. ולכן אמרו ז"ל בהדי כבשי דרחמנא למה לך מאי דמפקדת עשה ברכות י"א, כי הצדיק לא יסתכל רק על חובתו ולא על הנגזר, יען כי הנגזר נמשך אחר המעשה והקב"ה גוזר וצדיק מבטל. — מטעם זה אמרו **חכם עדיף מנביא** כי הנביא נמשך אחר הגזרה וחכם נמשך אחר הבחירה מכח החכמה ויש בו דעת קונו וחותם המלך עלינו ע' ירושלמי סנהדרין פי"א חומר בדברי סופרים וכן בפ"א דברכות ה"א חכם חכמתו מעידה עליו והנביא צריך אל חותם מיוחד באות ומופת והחכם יודע בקיבו' והנביא במסובב. והנה אבאר לך מאמר קשה מאוד שבת פ"ח: **כשעלה משה למרום מצא להקב"ה** קושר **כתרים לאותיות** אמר לו, משה אין **שלום בעירך**? אמר משה: **כלום יש עבד שנותן שלום לרבו**! אמר לו הקב"ה **אף על פי כן היה לך לעזרני**? אמר משה: **יגדל נא כח ה' כאשר דברת לאמור** בילקוט מסיים גדול כחן של צדיקים שמוסיפין כח בפמליא של מעלה. — הרבה נאמר לפרש זה והוכיחו מזה שצריך כתב התורה תגין.

אבל אמיתת הענין הוא כן: משה שאל וראה בשכלו כי השם קושר כתרים **לאותיות** כלומר גוזר טוב לעתיד לצדיק ולכל אדם לפי מעשיו ואם כן אין מקום לתורה? אמר לו השם כלום יש עבד שנותן שלום לרבו כלומר אין האדם יוכל לשנות ממה שגזר השם, וע"כ **אין שלום בעירך**? השאלה: האתה מדמה שאין בכח אדם לשנות הגזרה לשלום? השיב כלום יש עבד שנותן שלום לרבו אין במעשה צדקת אדם כלום! על זה אמר הקב"ה **היה לך לעזרני** להוציא מן הכח אל הפועל, והאדם משלו צריך להצטרף אל חוט המשולש: טבע, רצון, גזרה; לפיכך השיב משה: יגדל כח ה' כאשר דברת כי גדול כח צדיק שמוסיף כח בפמליא של מעלה. כי כפי מעשיו יקשור לו השם כתרו, והצדיק הוא שותף לשם במעשה בראשית וזה יסוד כל התורה לפיכך המליצו חז"ל זה על משה מקבל התורה מסיני מסר יסוד זה שיש לאדם לעזור להקב"ה לאומתו. ואני יודע שיש עוד הרבה לדבר בזה ויבואר בע' בחירה.

אתונא סבי דבי אתונא

הרבה דברים נאמרו לפרש האגדה המפורסמות בשם סבי דבי אתונא זה תארה בכורות *ח' ב' אמר ליה קיסר לר' יהושע בן חנניה נחש לכמה מיעבר ומוליד? לשב שנין (שבע שנים). והא סבי דבי אתונא ארבעינהו ואוליד לתלת? הנהו הוו מיעברו מעיקרא ארבע (שנין), והא קמשמשי שימושי? אינהו נמי קמשמשי כאדם. והא חכימי אינון? אנן חכימין מינייהו — אמר לו אי חכימת זיל זכינהו (נצח אותם), כי

*) בב"ר פ' כ' מובא ג"כ הרבה מעיבורו של נחש וכי פילוסוף אחד ניסה בניסיון ומבחן שהעיבור בז' שנה ור' גמליאל ידע זאת בלא בקיאה מן התורה וכל זה תמוה שהרי נודע בטבעית שהנחש מיעבר ומוליד ככל חיות בכל שנה ואני מתפלא על חכם מפורסם שלקח הדברים כפשוטן ובודאי לדבר אחר נתכוונו.

מטה להתם (ריב"ח הגיע לשם) על לבי טבחא אשכח להאי גברא דקפשט חיותא (מפשיט עור בהמה) אמר לו (ריב"ח לטבח) רישך בכמה? אמר לו בפלגא דזוזא, יהב ליה, לסוף אמר שבקש ר' יב"ח ליקח ראשו של הטבח, אמר לו הטבח אנא רישא דחיותא אמרי לך ולא ראשי — אמר לי ריב"ח אי בעית דאשבקך ולא אקח את ראשך מעליך, אחוי לי פתחא דשבי דבי אתונא? אמר ליה מקטפינא (מתירא אני) דכל דאחוי לשם קטלי ליה — אמר לו ריב"ח דרי כריכא דקניא (שא משא של קנים) וכי מטית להתם זקפה כמאן דמתפח (כאלו רצית לנוח קצת מן המשא) אזל אשכח דרבנאי מגואי דרבנאי מאברא: שומרים מבפנים ושומרים מבחוץ שאם יראו כורת מנעל לבפנים הרגו החיצונים, ואם יראו כורת פסיעת מנעל לחוץ יהרגו הפנימים, אפיך לסנדליו והרגו את כולם (השומרים) אזל אשכח ינוקי מלעיל סבי מלתחת (קטנים למעלה וגדולים למטה).

שאלו ליה מאן דאזיל ובעי אתתא (אשה) ולא יהבי ליה מאי הוי דאזיל היכא דמדלי מיניה (שרולה ומשפחה הגונה יותר ממנה)? שקל ריב"ח סיכתא (יתד) דצה לתתאי לא על, דצה לעלאי על, (היתד היה נכנס למעלה בטוב יותר ממלמטה) אמר להו האי גברא כמי מתרוני בת מזליה.

גברא דאוזיף וטריף מאי חזי דהדר אוזיף אחר שלא שלם החוב הראשון? אמר להו יש שהולך לקוץ עוכה באגמא ולא מלא מי שנושא משא, והולך וטוען עד שימלא מי שמשייע, אמרי לי' איומא לן מידי דכדיבי שקרים כזבים? אמ"ל הוה הויא **כודנייתא דילידא** ותלו ליה פתקא דכתיב עליה דמסיק בי' **אבא** ק' אלף זוז.

מי איכא כודנייתא (פרדה מוילעזעל) דקילדה? אמ"ל הייכו מילי דכדיבי. — מלחא סריא במאי מלחי (מלח סרוח במאי אפשר למלוח ולקיים)? בסולתא דכודנייתא בשליא של ולד מפרדה — ומי איכא שילתא לכודניתא שאינה מולדת? ומי איכא מלח דסריא. — בני לן ביתא באוירא דעלמא? אמר שם תלא בין רקיע לארעא אמר להו הביאו לי לבנים וטיט. — אמצע העולם היכא קיים? הרא"ה אצבעו אמר הכא. ומי יאמר שכך הוא? הביאו מדה ומדדו. יש לנו בור במדבר הביאו לעיר? אמ"ל הביאו לי חבלים של סובין וכשם שאין אתם עושים את שלי כן אני איני עושה שלכם. יש לנו ריחים שנשברו תפור לי אותם? הביאו ממנו חוטין ואתפורי — שדה של סכינים במאי קוצרים? בקרנים של חמור והלא אין קרנים לחמור? כן אין שדה של סכינים. — הביאו לו שתי ביצים אמ"ל איזהו של שחורה ואיזה של לבנה. הביא הוא שתי גבינות ואמר תאמרו לי, וכן עד"ז עוד יותר עד שהביאם לקיסר ואמר הקיסר מה שרלה יעשה עמהם, אייתינהו מיא דאייתי מבי בליעי שדינהו בתיגדה אמר להו מלאו לה, מלו ושדו קמאי קמאי ובלע להו עד **דשמוט** כתפייהו ומלו להו ואזיל ובעין יעקב הגרסא אית בי' תלת ליגמין עיין להלן. להבנת כל הדברים האלה ארמוז בקיצור שבעיר החכמה אַטהען היו מאז חכמים מזיפים (זאָפיסטען) שנהגו בשאלות ותשובות כאלה. וגם חכמים שלמים לפעמים נהגו כן על שולחנם לתבל המשתה בדיבורים ושיחות נאות, והובא בספר. פלוטארך מָראַלישע

שריפטען ש"ס א' גאַסטמאַהל של שבעה חכמי יון: מלך מצרים מַתְמִיהַּ צוה לחכם ביַּאס במכתב שישתה את כל הים, השיב החכם אני אעשה כן אבל המלך יעכב כל הנהרות שלא ילכו הנחלים אל הים. — וזה ממש כתשובת ריב"ח על כל שאלות שאי אפשר למלאותן. — וכן תמצא שם שקבעו שכר גדול למי שישקר שקר היותר גדול מה שלא היה ולא יהיה לעתיד? והשיב העזיאָד. שילכו לקבורת אליל הגדול צייס ברוב עם ויפילו הסוסים את המרכבה וישברוה זה לא היה ולא יהיה! — עד"ז השיג העזיאָד השכר (פרייז דען דרייפוס) אף עד"ז בקשו מר' יהושע ב"ח שיאמר מילי דכדיבי והוא חקר על כודנייתא היולדת להראות כחו המדומה בשקרים. ובמ"א אבאר כי השם כודנייתא היה סימן לכל משפטים עקרים או הקדמות עקרות בהיגיון (אונפרוכטבאַרע פרעמיססען) שאינם מוכשרים להוליד משפט שלם. הזופיסט גאָרגיאַס אמר לאחד שהיה לו גורי כלבים — גורים אלו שלך הם? הן, גם האב הזקן שלך הוא? הן! אם כן האב שלך כלב וגם בניך כלבים הנמו, — ממש עד"ז שמו בפי ריב"ח בעלי אגדה לומר רישך בכמה כאלו ירצה ליקח ראש הטבח, והטבח היודע שכן הוא לפעמים במשחקים והיתולים, הולך לבוא לעמק השוה כי היה נלכד ברשת הזיוף (ער וואר געפאנגען).

אפס עיקרן של דברים יש להם עוד כוונה אחרת והוא, כי לעיר אַטהען הלכו שלוחי נוצרים המשיחיים כשאול לבשר בשורת המשיח וישחקו עליו חכמים ע' פעלי מלאכים ק' י"ז. ובאַטהען היו שני מיני החכמים אפיקורסים ושטאָאיקער ועל זה רומז ינוקי מלעיל וזקנים מתחת. והנה הקיסר שמע מפעולת המשיחיים ודבר עם ריב"ח, או בעלי אגדה חיברו שיחה כזו על שם שני אלו המפורסמים הקיסר מלך הגוים ורומים, וריב"ח מלך היהודים ואמר הקיסר; כחש הוא משל לחשבון הזמנים בחכמת העיבור בגלגל ע' יסוד עולם מ"ב פ"א ובש' כאמד ונעים שער א' סי' כ"א, כי כן פירשו כחש בריה בכתוב, ולפי שבכל מחזור של י"ט שנים יש שבע עיבורים לחשבון ישראל, והיונים עושים ג' עיבורים ליסוד החשבון, שאל הקיסר דרך חכמה תחילה: כחש לכמה מיעבר ומוליד והשיב ריב"ח לשבע שנין כשיטת היהודים, ושאל הקיסר מן חכמי יון שחושבים לג'? והשיב כדין דכבר עברוה בכולל החשבון ארבע, ומשמשי כאדם כלומר כי חשבון הזמנים תלוי בזווג חמה ולבנה כנודע. ומתוך שיחה זו באו אל הויכוח מחכמי אַטהען. שאלו על דבר הכזב והשקר השיב ריב"ח הוי האי כודנייתא דקולדה הוא משל המשיחיים שהרכיבו כלאים אמונת היהודים עם אמונת העכו"ם (דער שיממעל דעם יודענטהומס מיט דעם עזעל דעם הײדענטהומס) כמליצת הייכע.

ועל פרדה זו היה כתוב דהוי מפיק ק' אלפי זוזי בי אבא כלומר שהנוצרי יש לו אב בשמים ובשמו מגייר גוים, והוא אשר אמר כי ישראל המה מלח הארץ כנודע, לפיכך המליצו ממלחא סריא ושאר דברים שיש להם יחוס למעשה זה עד שמסיק כי ריב"ח לקח מעפר שבי דב"א ושדי עלייהו כלומר הראה גנותם ורוע מדות עכו"ם עד שגינה הקיסר ובאו

למיא דבי בליעי ומשל למים של הטובלים שהיו שם ג' ממים א' מורה מראש (לשמים באמת) ואחד ללב (הוא ישראל באומות), ואחד לאחוריה הוא עבודת עכו"ם, כי מג' אלו מרכבת אמונת נוצרית: ועכין ששים בפתרוני נראה שהוא כענין ששים גיבורים כי ששים הוא מספר הרגיל בטבעיות לקדמונים ובפרט למנין השבון העיבור כמו שאמר לו עיבורא דשיתין שנין אולין ל"ה ב' ויבואר בסוד העיבור א"ה. —

את מֵי מָרָה

ארבים אומרים מי יראנו טוב מן התורה אם המשפט לאלקים הוא שוה למשפט עובדי עכו"ם בדיכי מָרדְאָלִיען, לפשר בין הנדדים אשר יביאו דברי ריבות בשערי משפט, על ידי הדין שיובא החשוד במגולת מים רבים או לתוך אש בוערת, או לפני חיתו ארץ, ואם לחפשי יצא מן הסכנות אלו אז הוא נקי — והלא גם בתורה דנו ככה את הסוטה להשקותה מים מים מאררים לצבות בטן ולנפיל ירך. והשבתי כי אין הדמיון עולה יפה ויש מרחק רב בין הנושאים כרחוק מזרח ממערב יען כי עובדי כו"ם הביאו את החשוד בסכנה טבעית, אבל המים המאררים לא היו בעצמם סכנה כלל, רק מחמת האלה והשבועה שהשביע הכהן את האשה. — אדרבה בזאת תבחן אמתת תורת השגחה באומה, כי הגם שאין במים אלו שום סם המזיק, כהפוך הוא כי אם נקתה האשה נזרעה זרע; בכל זאת אם לא נקתה, האלה גורמת ע"פ השגחת הבוראת את העונש! והנה שאלני מעורר אחד הלא אפשר שהכנים הכהן סם מזיק בסתר? והשבתי לו לא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלכם, יען כי אין בכל העולם עין ביקורת שולטת על עובדי השם והממונים כבתוך עם ישראל, והא לך המופת הנאמן שאין הסוטה נידונת בשום ב"ד רק במקדש ד' בירושלים, מקים הפרסום אשר עיני כל ישראל צופות ומביטות שלא יתערב זרות בתוך הקדושה סוטה פ"א מ"ד: היו מעלין אותה לב"ד הגדול שבירושלים, ולמדו זאת מזקן ממרא בג"ש תורה תורה להורות כמו שמחלוקת הזקן מזיק לאומה וקדושתה כן הסוטה לבעלה שברת ברית הקדושה עמה נידונת בפומבי למען ידעו כל ישראל גודל חטא הזנות וחיוב שמירת ברית השלום בקדושה וטהרה באופן שהפרט נידון בדקדוק גדול כמו הכלל, כי מן הפרט נעשה הכלל של אומה.

שוב שאל שאל לנו האיש לנו ולמולדתנו איך יתכן שאלת הכהן תועיל והלא הרבה מאוד הצרו הגוים את ישראל, ולמה לא נתקיימו הקללות והאלות שקללו קדושי ישראל את המצירים, עד שהכוגע בכנף איש יהודי בנפשו תהיה ונקמת הרשעה תשא בכנפיה כל מיני עונשים כערך האלות הכתובות מפי קדושי אל?

על זה השבתי דע כי כבר השיב הכוזרי לשואל אם ד' חפץ ביהודים היה ראוי שכל מין אדם יהיה תחת דגל היהודים? אמר והלא היה ראוי שיהיו כל מיני בעלי חי אדם ולא פראי שדה וילדי יערות ומדברות?

אלא מה יש לך לומר מדרגות ברא השם כקליפה בתוך קליפה עד שבא הפנים הוא ישראל. וכן אמור אתה השואל מדוע תהיה זאת בארץ שבארץ אמעריקא ואויסטראַליען משפחות רבות מבני אדם פראים שוכנות שמה ואוכלות בשר אדם כשר ומתוקן בתיקוני מדינה? מפני שבטבע הפראות להתקלקל אחת אחת עד שברוב הימים יקוים וגר זאב עם כבש ועגל עם גדי ירבץ. והטבע יש לה מקום בהכרח מעתה דע כי מאחר שלקחנו המשל של השגחת שמים בסוטה, הנה חז"ל גילו לנו **יש זכות תולה במים המאררים** סוטה פ"ג מ"ד רבי אומר הזכות תולה ע"ש. ואם כן אין כאן בירור יען כי יש לך לפעמים פרוץ מרוצה מן העומד כאשר בכל הבטחות שנתנה תורה ד"מ ולארץ לא יכופר עון דם כי אם בדם שופכו ואפ"ה יש רואים שמתים על מטתם כאשר העיר כבר ר' לוי במדרש וכן על כמה דברים עיין כתובות ל' ב' תוס' ד"ה דין. ויתכן שמפני שכבר הגיע הזמן להפטר מן העולם אי אפשר לנהוג בו דין מדה כנגד מדה! אכן לדעתי כל פרצות כאלו בדין שמים על שבועת שקר ושאר עונות כריתות ומיתות בידי שמים יש זכות תולה. ועלינו להאמין כי בודאי פלס ומאזני משפט לה' ומעשהו כל אבני כיס, הוא ידע כי יש לנפש זה שום זכות מקדם, או ע"י גלגול וכפי שעת הכושר הכל יבוא על נכון. והכלל העיקרי בזה, כי רק מי שרוצה להכניס נפשו תחת משפט ה' והשגחתו כישראל עם קדושו, בצדיקים מדקדק הקב"ה כחוט השערה, אבל אין סוטה נפגע, וכשם שיש הרבה בני אדם אשר משחיתים גופם במאכל מזיק כ"ש, והרבה בני אדם בהפך אוכלים שקצים ורמשים נבלות וטרפות מזיקות לגוף בטבע ולא ירגישו שום כאב כן בענין השגחה בה' הכל לפי מה שיודע השם תכונת הפרט והכלל וכל דבר יש לו מקום ויסוד מה. כל כך היה יסוד ההשגחה קבוע בעם הנבחר בדבר הסוטה עד שפעם אחת שלחה הנחשדת לסוטה את אחותה הטהורה לירושלים לשתות מי מאררים, וכאשר באה אחר השתיה לבית אחותה נשקה אותה הטמאה ומתה הטמאה שלא שתתה והטהורה ניצולת (מדרש).

אחר שראה ר' יוחנן ב"ז כי המנאפים רבו כמו רבו והפרוצים משכו עצמם מסדרי השגחה אז ממילא נתבטלו מים מאררים. אבל דין שמים לא בטל לעולם. ודע כי דוגמא לזה התנהגו בעיר מַטהען לתלות טבלא על צואר אשה הנחשדת לנות עליה שתלך לתוך מים רבים במקו' גלים מסוכנים, ולכן היה זה סכנה ברורה, והתורה מאנה בכך שלא יהיה סכנה ודאי בטבע רק מים שנמחה ע"י השם. עם עפר המשכן להורות כי יסוד האמונה היא קדושת הזווג ויחוס העם הנבחר אל העולם המוסרי כיחוס המקדש אל ישראל. — ומפני זה לדעתי אמר עקביא ב"מ על שמעיה ואבטליון שהשקוה גיורת **דוגמא** השקוה כלומר לדוגמת מנהג גוים. אכן כבר רמזתי למעלה ע' **אסמכתא** שהמכוון עם דוגמא דוכמא Dakma שדה מתים שאי אפשר לזרוע יען גיורת עומדת בחזקת זונה ואין כאן כפי השגחה לברר ונקתה ונזרעה זרע כי האשה נקראת

שדה בפי ראשונים וע"כ נדמה השקאת גורת להשקאת שדה מתים. אפס בירושלמי ר"פ ואלו מגלחין ה"א דכמה השקוה וכירבעם בן נבט עשה משמע כי דכמה פירושו השתוות וכבר נעשה זה משל בפי חכמים לומר כן ע"ש.

ב להשלום הענין ראיתי לבאר מאמר סתום מאוד מועד קטן כ"ה ב': רבא כי הוה אתא לדגלת (נהר) אמר לי' לבר אבין קום אימא מלתא קאי ואמר: **באו רוב שלישית במים זכור ורחם תעינו מאחריך כאשה מבעלה אל תזניחנו כאות מי מרה** והדבר סתום וחתום? ונראה לדעתי כי בתענית כ"ד ב' מבואר שבית דינו של רבא הכוהו לאיש אחד שבעל כותית עד שמת, ועל זה כעס שבור מלכא ורדף אחר רבא להורגו אבל אפרא הורמיז שלחה לרבא שיתפלל על גשמים וכן עשה עד דשפוך מרזבי דציפורי לדגלת כלומר כדי שהדגלת יהיו מימיו מרובים ויוכל רבא בנקל להמלט על הספינה. ובסנהדרין קי"א א' מבואר כי הנשארים בישראל נקראו **שלישית**, ויען כי האומות שבבבל נקראו מים רבים כמאמר הכתוב מים רבים לא יוכלו לכבות אהבה של ישראל להקב"ה (שיר רבתי), אם כן בשעה שבא רבא לדגלת וכיצל מרדיפת שבור מלכא אמר ר' אבין באו רוב שלישית לבין האומות כלומר ישראל בכלל, וראוי אם כן להשגיח על מוסר אב ולהבחין כי טוב עשה רבא במה שענש הבועל כותית, כי כמו שמי מרה מבררים טומאת האשה או טהרתה כן בררו מי דגלת שניצל רבא שהדין עמו להשגיח בין האומות על מעמד ישראל בקדושה הבן היטיב ואעפ"כ נקרא רבא נזוף למקום לדעתי עבור מעשה זה עיין חולין קל"ג א'.

ג אגב אורחא ראיתי עוד לעורר כאן כי אף שמותר לכהן להשביע באלות בכל זאת אין זה דרך לדיקים להזיק על ידי **אלה** כמבואר ברכות ז' א' דר' יהושע בן לוי לא קלל לצדוקי שצערו הרבה. — גם נראה לעורר על מה שמבואר פסחים נ"ז שאמר אבא שאול: אוי לי מבית בייתוס אוי מאלתן, אוי לי מבית חנן או לי מלחישתן, אוי לי מבית קתרוס אוי לי מקולמוסן אוי לי מבית ישמעאל ב"פ אוי לי מאגרופן, שרלה חכם אחד לפרש אלה לשון קללה, אבל לדעתי חשיב התם ד' דברים אשר בהם יוקשו הנכנעים תחת מאסר השלטים: א' הדיו לכתוב מסירות וזה **אלה** כי ביוני פירושו דיו. ב' הלחישה הנכתבת לרעה. ג' הקנה לכתוב וזה קתרוס נעדער ד' האגרוף לענוש ע"פ הנכתב ואלו המה ארבע מראות נגעים הנחשבים שוה להוציא הרשעה מכח אל הפועל דיו, לחישה, כתיבה, אגרוף.

אותות האותות

א לקיום אות **א** אמרתי לשוב אל הראשונות ולסדר לפניך קורא נעים דעת תורה אשר הקדמתי לדבר בעדה בערך **א"ב** כי התורה שבעל פה היא קודמת בטבע ובזמן לתורה שבכתב, ואפשר ג"כ קודם במעלה, יען

כי לדעתי לעתיד אחרי אשר יהפוך ד' שפה ברורה לכל העמים לעבדו כולם שכם אחד ואור החמה יאור שבעתים כאור שבעת הימים שברא ד' את עולמו, אז תשוב כל התורה להיות שפה ברורה בפי הבריות, ומבלתי עיון וראיה בכתב ידעו בני אדם לעשות צדק ואמת ולשמוע בקול ד' בכח הנפש המשכלת אשר באדם הוטבע מאז להשכיל מושכלות מעלם כבודה בת מלך עולמים פנימה, ולחזות בנועם ד' בהיכלו שכולו אומר כבוד בפה בלא כתב. הן כבר ידעת מה שאמרו חז"ל אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם רק חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד נדרים כ"ב: כלומר הכתיבה הוא סימן החטא והחסרון במעשה, כי לטוב רואה בשכל למותר הוא הכתב, ואמרו ע"א שענייני תורה שבכתב על תנאי נכתבו אם יחטאו בני אדם; ואמרו ירושלמי מגילה פ"א ה"ד נביאים וכתובים עתידין להבטל אבל חמשה חומשי תורה אינן עתידין לבטל, כלומר ענייני תורה יעמדו לעולם בלא חסרון ותוספת, כאשר נתנו מקדם. ור' שמעון ב"ל אומר אף **אסתר והלכות** אינם עתידים לבטל שנאמר קול גדול ולא יסף ובהלכות כתיב **הליכות עולם לו.** כלומר הלכות בלא כתב רק מהלכי נתיבות יושר בטבע בהסתר הכתב, ורק קול גדול לא יסוף להיות זכרם בלתי אובד מן העולם. וכן מה שאמרו לפעמים מלות בטלות לעתיד לבוא נדה ס"א ב' הכוונה על גודל התשוקה באדם בטבע לעשות רצון קונו שבשמים מעצמו בלתי שום כפיה כמו שמבואר במדרש שוחר טוב פ' ע"ג פסוק שתו בשמים פיהם; בעולם הזה הקב"ה מחזר אחר ישראל אבל לעתיד לבוא ישראל מחזר אחר הקב"ה שיעשה רצונם שנאמר ירמיה ל"א ונקבה תסובב גבר, ואת רוחי אתן בקרבכם. (כלומר החומר ידבק להיות בעל צורה) אמר ר' סימון בשם ר' שמעון חסידא בעוה"ז אם אדם הולך ללקוט תאנים בשבת אין התאנה אומרת כלום, אבל לעתיד לבוא אם אדם הולך ללקוט תאנים בשבת היא צווחת ואומרת שבת היום! בעוה"ז אדם הולך לשמש עם אשתו והיא נדה אין מי מעכב בידו, אבל לעתיד האבן צועקת ממקום מושבה ואומרת נדה היא, שנאמר אבן מקיר תזעק, כלומר דרכי תורה עם דרכי הגוף בעולם יהיו יחדיו תמים לעשות רצון השכל, ומסוף העולם יהיה ניכר כי ראש דברי השם על ידי נביאיו אמת, וכי המה הגידו באמת **אותיות** אלה.

ב סימן לדבר נודע מה שאמרו קדמוני חכמים: **דע את עצמך** שעיקר הידיעה וסוף כל החקירה היא שידע ויכיר אדם את עצמו, את טבע גופו וטבע שכלו בדקדוק, והיה אם כה יעשה ימצא כי ראשית האדם מורכב משלשה בטבע, א' השכל, ב' הגוף, ג' שניהם יחד. השכל דרכו דרך העיון בתורת אמת, הגוף דרכו דרך עבודה לפעול בפועל מה שחושב השכל בכח, ועי"ז השכל והגוף יחד גומלים חסד זה עם זה. השכל מורה המחשבה והגוף המעשה, באופן שהמחשב עם המעשה נעשו שלמים וטובים יחד להיות אחד. ואם כן שלשה עמודי עולם תורה עבודה וג"ח מונחים בטבע כל אדם פרטי, לפיכך תמצא ג"כ בכל

הדורות החשובים יותר כרת ד׳ ג׳ בריתות נגד ג׳ עיקרים אלו, ושם לו שלשה אותות בימי אדם ראשון עשה השם לאות ברית את השבת שהוא סימן השכל והשביתה בעתרת, כי השבת מורה שהשם הוא המניע אבל הוא עצמו בלתי מתנועע אבל הוא שובת (כמו שכתבתי זה ת״פ בערכים אברהם, אבן, אמת ועוד) וזה נראה בטבע האדם והשכל יודע את עצמו בלתי משתנה וקיים במקום אחד בכל השינוים והתמורות שנתהוו בגוף, א״כ השבת סימן עיון התורה. אות הקשת עם נח הוא סימן עבודה בגוף, כי הקשת הוא נראה בענן וכמו שהגוף מכסה לשכל כן הענן מכסה לאור השמש. אות ברית מילה עם אברהם הוא סימן לשלום הנפש עם הגוף כי ע״י הסרת הערלה מעילא גם הגוף מוכשר לקבל שכל טוב מתרומים, ויהיו הגוף והנפש שלמים לד׳, וזה סימן לגמילות חסדים העיקר השלישי, שיגמלו הגוף והנפש חסד זה עם זה כאשר באמת נבחר אברהם וזרעו לעשות צדקה ומשפט, ולכן אמרו חז״ל שאברהם יושב בפתחי של גהנם ואינו מניח אדם מהול לכנס לשם עירובין פ״ק כלומר מדת אברהם עם אות ברית מילה המורה על העיקר של תשלום גמול בעולם הזה ובעולם הבא ומצילה כל שומר את זה ניצל מדינה של גהנם כי ידיעה זו עצמה שומרת זרעו של אברהם מאבדון. ואם תעמיק יותר תמצא כי בבריאת אדם הראשון כבר היו שלשה עיקרים מונחים לפניו, כי השם אמר נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, ויש לך בזה שלשה דברים א׳ צלם הוא ענין לל (שמַטטען) הוא השכל אשר אינו ניכר ונודע בבירור מהותו ורק בצלם יתהלך איש. ב׳ דמות הוא ענין הגוף בצורה (פּאָרם) בעניני פעולות ועבודות כנגד עבודה. ג׳ אדם הוא המורכב משניהם יחד לתכלית ג״א שיהיו הדמות והצלם למשכן אחד לשלום עולם, אח״כ בחר השם באות השבת לשומו לאות בינו ית׳ ובין בני ישראל, יען כי באות זה ארותים ורשומים מאז שלשה עיקרים אלו, כי נאמר ויכל אלהים ביום השביעי, וישבות ביום הז׳ ויברך ויקדש, ג׳ עיקרים וישבות בשכל ויברך בגוף ויקדש שניהם יחד ועיין ערך אבות גבורות קדושות.

ג לפיכך אמרו חכמים ב״ק ע״א על אות השבת! היא קודש ואין מעשיה קודש כלומר כיון שהשבת מורה על המניע הבלתי מתנועע אשר אסור לעשות ממנו שום דמות לערך, רק השביתה היא האות להודות כי קולו אתם שומעים ותמונה אינכם רואים א״כ מעילא דוקא היא השבת קודש ואין מעשיה הוא דבר הנראה בחוש יכולים להיות קודש מצד עיקר זה.— ודע כי בשלשה עיקרים אלו תלוים ואחוזים גם שלשה עיקרים אחרים: א׳ הגזרה ב׳ הבחירה ג׳ קישור שניהם יחד, כי מאחר שעיון השכל והתורה מורה על מציאת השם, ועיקר התורה בשכל, א״כ מעילא הקב״ה יודע העתיד והוא גוזר מקדם על כל הנעשה בעולם בכלל ובפרט וזה אות השבת ואות התורה ועיקר מציאת השם. סמוך לזה הוא עיקר ב׳ העבודה התלויה בבחירה, כי אם לא יבחר האדם לעבוד עבודה בשדה לא ילמא מה שגזר השם, ואם לא יעבוד עבודת המצות ג״כ לא יתברך.

אבל מכח הגזרה מקדם ובחירת האדם יחד כשיטת הפרושים (עיין להלן ערך בחירה) ממילא יעלה עיקר הג' מן הכח אל הפועל והוא עיקר ג"ח מכח שניהם יחד (ע' אות **אותיות ואיסים**).

מטעם זה תראה כי כאשר נגלה השם למשה נביאו נאמן ביתו גילה לו ג' עיקרים, א' התורה כי **אהיה** עמך (מציאת השם), ב' וזה לך האות בהוציאך את העם תעבדון את אלהים — עבודה, בחירה ותורה היינו פעולת התורה מן השמים. ג' אהיה אשר אהיה ג"ח עיין למעלה ערך אליהו. — ולכן אחר אשר אמר משה והן לא יאמינו לי ויאמרו לא נראה אליך ד' הראה הקב"ה ג' אותות לאמת ג' עיקרים גזרה בחירה ופעולת שניהם יחד. אות הראשון הנחש נעשה מכח המטה ונהפך למטה הוא סימן לגזרת אלהים שכל הדברים הם גלגל החוזר בעולם מתחילה בריאת האדם בטבע הוא מטה נוטה לכאן ולכאן, ואדם בטבע נהפך לנחש לעשות רע בקרב הארץ, וסוף הרע להיות מטה להלקות הרשע.— אות השני תחיבת היד לחיק ונעשית מצורעת, ואח"כ שבה להיות כבשרו סימן לבחירה כי כמו שאדם עושה עם ידיו כן ישולם לו. — אות הג' הוא ולקחת ממימי היאור ושפכת היבשה והיה לדם ביבשת להורות על היוצא מחיבור שניהם יחד ר"ל הגזרה והבחירה, כי הארץ היבשה והקשה, מורה על הגזרה והחוק כמו ששם השם גבולים לים על ידי היבשה והיא חזקה וקיימת, והמים הנוזלים מורים על הבחירה, יען כי כמו שהמים שטים ונוזלים לכל הצדדים כן בעל בחירה הוא חפשי במעשיו אבל משניהם יחד נעשה סימן השלישי, להורות על מה שנתהוה משתי הקדמות אלה הגזרה והבחירה דם ברית כלומר הקשה מעורב עם הנוזלי והוא סימן האדם השלם אם לשבט אם לחסד, כי אם ישתוו הבחירה והגזרה יחד לטוב אז הדם סימן חסד כמו אות ברית מילה ודם של פסח ודם הקרבן הנזרק על המזבח ואם ישתוו לרע אז יהיו לשבט להורות כי הדם ירדוף אויב כאשר באמת היה חילוק זה בין פרעה לישראל וזה שורש ג"ח.

ד תבין בזה מה שאמרו בספרי הובא בילקוט שמות רמז קע"ב אמר הקב"ה למשה שני סימנים הללו נחש ומצורע אחד שלי ואחד שלך, וידבר העם באלהים ובמשה וישלח ד' בעם את הנחשים, ומי שמדבר על משה נלקה בצרעת כמרים כלומר, הנחש הוא סימן הגזרה ממעל שהגלגל נהפך בכח הגזרה כדמות נחש בטבע הבריאה שהיא לקדמונים סימן החיים והמות והחיים אחרי מות כנודע (דער קרייז דעס לעבענס אונד דעס טאָדעס). והצרעת ביד הוא סימן הבחירה ביד האדם אשר משיב ידו אל חיקו בכל מעשה שהוא עושה מצד בחירתו ואל חיקו ישולם לו. ולמעלה מזה בילקוט סי' קע"ה והיה אם לא יאמינו לקול האות הראשון מהו לקול? אמר ר"ל שהיה המטה מדבר לפני ישראל עם משה הייתי במדין ונהפכתי לנחש, ואחר כך נעשתי מטה, ואף היא מרימה את קולה ואומרת טהורה הייתי ונטמאתי וחזרתי ונטהרתי, וכן במצרים להודיע גדולתו של הקב"ה כלומר גדולת הבורא שהוא גוזר ומסבב

בשינויים מטהור לטמא ומטמא לטהור כאשר עשה עם משה, שהשב השם בריאתו מפרעה למדין עבור הטומאה שנטמא בהריגת המצרי ושוב נטהר במדין, על פי מה שנראה בהר חורב כי גזרה היתה מלפני השם לשוב ביאת משה אל המדבר אשר שם נגלה לו השם, וכן הגלגל תמיד הולך ע"פ גזרת השם מטוב לרע ומרע שוב לטוב, להודיע גבורתו ויכלתו שהוא הגוזר העליון ומנהיג עולמו בשינות שונות ומקיים שם המדרש ואת המטה הזה תקח בידיך אם אין אתה רוצה לעשות שליחותי מקל זה עושה שליחותי! אלא אני רוצה לזכותך כלומר גזרת המקום במנהג עולמו שהמטה מורה עליה בהכרח תצא מן הכח אל הפועל אם לא על ידי זה אים זה, יהיה באופן אחר ע"ד שאמר מרדכי לאסתר רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר כי סדרי עולם המוסרי קיימים עכ"פ. אחר זה נעשו שלשה סימנים אלו בשלשה אותות אחרים: מ ן כשבת להורות על התורה והגזרה ומציאת השם. ענן להורות כקשת על עבודה עיונית כתורה מן השמים ובחירת אדם. ב״א״ר כדם ברית מילה להורות על הקדושה וזווג שניהם יחד לתכלית ג"ח עיין ערך אב"ד. לפיכך אמרו חכמים קידושין ל' לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בגמרא שנאמר ושננתם אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם כלומר מקרא הוא סימן מושכל הראשון על מציאת השם ועיון התורה, משנה סימן מושכל שני בעבודה ותורה מן השמים, ואין לעמוד בשני אלו כי התכלית הוא להוציא תולדת ג"ח על ידי גמרא שגומרת הכל, לכן אין לקרוא ושננתם אלא ושלשתם שמכח השנים יבוא תכלית הגון ולא יעמדו השנים בלא תולדה המכוונת מאת הכותנס העליון (עיין ערך הגיון ואם למקרא). ועד"ז אמר ר' יוחנן ב"ז אחר החרבן שיש לנו להתנחם על אבדן המקדש ועבודת הקרבנות על ידי עמוד השלישי שהוא גמילות חסדים סוף ותכלית הכל (אבות דר"נ פ"ד).

באופן שבכלל ניתנו לישראל תשע אותות: שבת, קשת, מילה, נחש וצרעת היד, דם ביבשה, מן, ענן, באר. כולם אחוזים ושלובים זה בזה כתורה שבע"פ עם תורה שבכתב כחיי ישראל עם חיי הכלל בני אדם, אשר גם אנלם ע"פ שיטת קדמוני פיטאַגאָראָס הגמילות חסדים הוא העיקר שהכל תלוי בו (דיא גערעכטיגקייט איזט איינע צאַהל דיא מיט זיך זעלבסט גלייך איזט) (עיין ערך אנטיגנום) באופן שנתברר כי תכלית כל הכתיבה והלימודים הוא להשוות אדם האחרון עם אדם הראשון על ידי מספר תֵּשַׁע שהיא התשועה כללית ומספר האמת במ"ק (עיין ערך אמת) והריבוי חוזר אל האחד.

אתות השמים

אין לנו חכמים משכילים בזמננו אשר משתדלים ומתאמצים בעוזר לבם ובזכות שכלם, להמליץ בעד חכמי תלמוד ולהתמים דבריהם בתבונה עם אמיתות, או עכ"פ עם שבילי חכמה ודרכי תבונה בימיהם. דרך זה

דרך הקודש יקרא לה כי חכם גדול נקרא מי שמקיים דברי חכמים קדמונים (נגעים פ"ט מ"ג).

אכן בכל זאת חובה עלינו לשמור מעגלי צדק לבלתי נפריז על המדה יותר מדאי, כי אין ספק שגם חז"ל הצדיקים לא יבקשו מדורות הבאים אחריהם לסור מן האמת ולהחניפם בשפת שקר במקום שדברו ברמיזה דרך השערה או הפלגה, לעורר לבות בני אדם להסתכל במעשה בראשי' ולהשגיח בפלאי בריאה בעין פקוחה, מבלי לאמץ דבריהם במדה ומשקל על פי יסודי החכמה העמוקה, להגביל כל דבר בדקדוק גדול, כי אם דברו חז"ל בענינים כאלה לא דברו רק לתכלית אהבת התורה והמוסר והוכרחו לבחור במליצה הנאותה לתכלית זה, פעם לקרב ופעם לרחק, פעם בקול רם ונשא ופעם בקול נמוך ובענוה יתרה הכל כפי הענין להעלים דברי חכמה מן המשמאילים בה. המאמר המובא בשם רבא פסחים צ"ד ע"א: שיתא אלפי פרסי הוה עלמא וסומכא דרקיע אלפא פרסא, הוא צודק ומאומת על פי מה שאמר הרמב"ם בהקדמה לזרעים בשם בטלמיאוס בספר אלמגיסט, שמדת היקף העולם הוא כ"ד אלפי מילין—ששה אלפים פרסאות קרוב למה שאמרו תוכנים חדשים 5400 פרסאות, וכפי מה שביאר הרמב"ם שם ובעל מאור עינים פ' כ"ח מדה זו תכון לבד למי שיודע ומכיר בכדוריות הארץ ואם כן כבר ידעו חז"ל שיטה זו — ואעפ"כ נראה לי כי מה שאמר רבא סומכא דרקיע אלפי פרסא מכח סברא נראה קצת שכיון לבחור במדה זו על פי המפורסם בימיהם שהעולם יעמוד שתא אלפי שנין וחד חרב כמנין ששת ימי בראשית עם יום השבת (סנהדרין צ"ג ע"א) ובאחר א"כ רצה להורות לעם את הדרך אשר ילכו בה, להשגיח ברקיע השמים דוגמת קדושת השבת, ובעולם החולף דוגמת ימי חול והמלאכה, באופן שהרקיע הוא תכלית השמים המוסרי' כאשר קדושת השבת היא תכלית המלאכה והעסק בתחתונים ושנת השמיטה סוף ותכלית עבודת שש שנים. אפס מה נעשה אם כן במה ששאל שם הש"ס על שיטה זו מן הברייתא אשר אמריה תאמר: **מצרים ת' על ת' פרסא, ומצרים אחד מששים בכוש, וכוש אחד מס' בעולם, עולם אחד מס' בגן, גן אחד מס' בעדן, עדן אחד מס' בגיהנם; נמצא כל העולם כולו ככיסוי קדרה לגהנם.** מה בקשו חז"ל בזה, למה שאלו על דבר הנודע בהחכמה, מן אגדה בלתי מפורשת ומדויקת באמת, כי ידענו שמצרי' הוא ק"כ פרסאות באורך וס' פרסאו' ברוחב ומדת שטחה בכל היותר ח' אלף פרסאות מרובעות וא"כ למה מנו ארבע מאות פרסא על ד"מ פרסא? מה ראו חז"ל למנות ששים ששים ומה הגיע אליהם להפריש בין גן לעדן, מה זה גן ומה זה עדן וגהנם? על ככה מפני שרצו להתנגד אל דברי רבא הנאמרים בטעם זקנים, דרך שיחה ומשא ומתן לעומת המון בני אדם הרואים באספקלריא שאינה מאירה, לעשו' לתלמידים כוונים על פי ציורים ורשומים מדעיים, דרך הפלגה למען ידעו להפריש בין מדת היקף למדת השטח, ואם גם אמת הוא שמדת החוט המקיף את הארץ הוא ו' אלף פרסא, ידעו שמדת השטח הוא כפלי כפלים וביאור הדבר על דרך זה.

ידוע כי הקדמונים חלקו כל היקף באורך או ברוחב הארץ לש"ס חלקים—ששת פעמי' ששים, וכמו שהתוכנים חדשים מודדים מן קו המשוה עד הקוטבים וכן למזרח ולמערב תשעים מעלות, ומעלות אלו אינן שוות בבחינת אורך הארץ ממזרח למערב, כי תחת קו המשוה עלה המעלה האחת ע"ו פרסאות ומשם ולהלאה פוחתת והולכת עד שם ועד אחת ועד 0 כידוע, כן לא היו אצל הקדמונים המעלות שוות בכל מקום בשיעוריהן. והנה חשבו פה מצרים, כוש, עולם, גן, עדן, גהנם, ונתנו לכל אחד ששים מעלות כמידת היקף השלם 360 ביחד ותכלית כל חשבון זה הוא רק אל קצב השטים הגדול יותר במידתו והוא קו המשוה, באופן שהם ימנו למצרים ת' על ת' פרסא ויכפילו מנין זה עם מספר ששים יעלה הסכום הכללי אל תשעה מיליאן ת"ר אלף פרסאות מרובעו' וכן הוא באמת מדת שטח הארץ בקירוב, בין לפי תוכנים חדשים ובין לקדמונים. ועד"ז הפליגו לתת קצב למידת ארץ ישראל ת' על ת' פרסא מגילה ג' ע"א ומפני שחשבו א"י לאמצע העולם המוסרי והמידותי ועל פי הכפל של ששים יכללו במילוע הזה כל העולם כי מספר הששים היה סימן השלמות לכל דבר בין מעט בין הרבה ואם נצטרף אחד לכ"ע אינו בטל ועושה כי"ב כידוע.

הערה המשגיח על החלונות הוא החכם היקר שדא"ר כי' נתן עיניו בי לטובה בצופה לגליון 19 לד 149, כי הוא מתפלא עלי בעבור מה שכתבתי (בגליון 44 לד 294), שים דוחק גדול לפרש דברי ר' נתן שאומר פסחים לד א' כל העולם כולו תחת כוכב אחד הוא יושב, תדע שהרי אדם נותן עיניו בכוכב אחד עומד למזרח ולכל הצדדים יעומד לנגדו, על יסוד הלימוד שרק אם גוף המאיר הוא גדול מן גוף המואר אם אפשר לגוף קטן להיות מואר לא פחות מחציו גם כי גוף המאיר רחוק ממנו מאוד, יען כי מלבד שעדיין לא נודע על מה סובבת השאלה שם, עומד לנגדו המוחש והמפורסם כי אפשר לנר קטון לתפיץ אור על פני שטח גדול ממנו, ועיקר הפצת האור תלוי בריחוק וקירוב גוף המאיר. ועל זה התפלא החכם היקר הנ"ל מה ענין שטח לגוף ואם אמנם שטח גדול יוכל להיות מואר מנר קטן הכי כל השטח פונה אל פני האור, הכי יכול גם הגוף להיות נאור על כל צדדיו מהאור המאיר עליו?

על זה אשוב ואתפלא הפלא ופלא על חכם אמיתי וגבר בכל כיוצא הכי כחשתי את הלימוד המחויב בדעת ובינה, אני לא אמרתי רק שאין הוכחה מלימוד זה למאמר ר' נתן שהוכיח שהעולם הוא קטן מן הכוכב המאיר מפני שנראה הכוכב מכל צדדים כי בדברי ר' נתן לא נאמר מריחוק הכוכב הנראה, ויוכל אם כן להיות כי מה שנראה הכוכב מכל צד הוא מטעם קרבותו לארץ יען כי זה כלל ולימוד ברור ובודק, שהפצת האור תלויה בקירוב וריחוק מקום; גם ר' נתן לא הזכיר כלל מצדדי העולם ודעתו בפשיטות על שטח המואר, ואם גם נאמר שכיון על הכדור בכל זאת אפשר לראות הכוכב המאיר מן הצדדים אם הוא קרוב לארץ כמו שנראה הלבנה מכל צדי הארץ גם כי הארץ גדולה מגוף המאיר. ומה שתפשתי בלשוני מלת שטח הוא לפי מה שבארתי בגליון הקודם שכל משא ומתן של הש"ס שם הוא להראות כי גם אם אמר רבא מדת העולם היא ו' אלף זה דוקא בחוט המקיף אבל שטח הארץ הוא גדול הרבה מאוד. ושאלת הש"ס מברייתא דר' נתן הוא להוכיח קטנות הארץ נגד הברייתא הקדומה וגם נגד רבא. וביותר אני מתפלא על מה שאמר החכם היקר הזה במה שאמר שם וז"ל ואולם מה שביאר הרב החכם הזה כי השאלה סובבת אל השאלה בלפניה הוא מתנגד מאוד לשלוכו' הסוגיא שם כי כל הקושיות כולן סובבות הולכות על דברי רבא ואין לנו דוגמא כזאת שקושיא הסמוכה לחברתה תסוב על הקו' שלפניה עכ"ד. על זה אערוך לנגד עיניו כמה שאלות אלה: אי יאמר נא אדוני מה זה שבכל הש"ס קי"ל שאין הלכה אחר התיובתא כאשר שאלו בה"ג תיובתא והלכתא? ולמה במקום זה הלכתא כרבא כאשר הוא אמת שהעולם

הוא קרוב לששה אלף פרסאות ולדברי הרמב"ם בהקדמה לזרעים החשבון מדויק מאוד ואיך זה אלא קמות לנגדו כל הני תיובתות אשר הניח הש"ס בלא מענה? ב' איה מצינו בכל הש"ס פלפול ושאלה בתיובתא בדבר הגדה שאין בו נ"מ לדינא כלל, ואם נשאו ונתנו ד"מ שבת נ"ה ב' בהא דאין יסורין בלא עון ואין מיתה בלא חטא וכדומה הוא דוקא בענין מוסר ואמונה ולא בהגדה גרידא? ג' יעיין נא בצל"ח בסוגיא דפסחים שם שכתב שמן הבריאה מצרים אחד מס' מוכח שהעולם כ"ד אלפי פרסה במעיין, וחשבונו מבורר בהקדמה לנודע ביהודה מ"ת בשורש המרובע ובמילאו 576000000 וא"כ הכוונה על השטח ולא על ההיקף? (ד) יעיין נא בפסחים ב'—ג' איך שנושא ונותן הש"ס לשאול הרבה שאלות פעם להוכיח אור יממא הוא ופעם להיפך אור אורתא היא, וכנגד זה יעיין גם ב"ק נ"ד ב' איך הש"ס שואל מברייתא על ברייתא אחרת, ועיין במבוא הש"ס שיש הרבה כללים בסגנון הש"ס אשר לא נמצא דוגמתם רק פעם אחת כמו שמבואר בתוס' ב"ק ע"ד א' ד"ה יאמר מעתה למה לא נאמר ליישר כל המהדורות כאשר באֵרתי באר היטב בגליון 43—44 ש"ה שהמקשה שואל מברייתא על ברייתא כמו ב"ק נ"ד או על דברי רבא עצמו להוכיח קטנות העולם כאשר מבואר שם בברייתא אחרת שכל הישוב אינו רק שעה אחת.

גם מה שתמה החכם המופלא הזה על מה שאמרתי שיתכן שר' נתן כיון על פאראללאקסע שזה שייך רק לידיעת המרחק ולא לבירור הגודל והקוטן, נפלאתי מאוד הלא אני באֵרתי שמה שאין המכוון על הגודל במלת תחת כוכב רק להורות שהעולם מכוון בקו ישר מול הכוכב ממעל יע"ש כללו של דבר סוגיא זו המלאה תיובתות בלי סיום תיובתא והלכתא! היא זרה בש"ס ואין לך בה אלא חידושה שכל מגמתה להורות כי כבוד ד' הסתר דבר לסתור ולבנו' בחכמת התכונה ברמז המובן רק לחכמים לכל צד בין בהיקף בין בשטח כאשר באֵרתי באר היטב בגליונות הנ"ל. ומה שאמר חכם אחד בגליון 26 ש"ז שרק על מה שאמר רבא מסברא מסומכא דרקיע קאי התיובתא הוא שלא בדיוק כי כל הרואה שם יראה ויבין שהתיובתות על גמרא של רבא? אע"כ כדאמרן.

זולת זה אמרתי להודיע לכבוד חכמתו שבהקדמת ספר התחכמוני והוא פירש על ספר יצירה על פי חכמת התכונה לר' שבתי בן אברהם הנקרא דונולו נדפס בספר מלא חפנים מסיים המחבר דף 32 ולימדתי בביאור בספר הנקרא תחכמוני ומחזור של כוכבים ושל דלי ושל מזלות של ד' אלפים וז' מאות ושם לב"ע, וידע באיזה מזל ובאיזה חלון של מזל יהיו ז' כוכבים והתלי. מבואר מזה שקראו הראשונים אותם המרחקים המשונים של כל כוכב בערך מרכזם בשם חלון ולכן דבריו המחוכמים במאמר חלוני רקיע אין שום ספק בשם עוד, ועיין עוד שבת ל"ה א' וסימנך כוותא שלקחו החלון רק לסימן ומשל והענין מבואר היטב בספר הישר לר"ת ובר"ן שם כי המקום ששוקעת החמה מתחת לכיפה (באָגען) נקרא חלונה (חללה) של חמה, ולדעתי מכוון שם זה ושם מזל שפירושו מדור היכל (עיין געזעניוס) ואם כן כינו שמות השלוחות למזרות אלו כונתים בצדק. עיין פרקי דר"א פ"ו.

ב גם נודע כי הקדמונים חלקו את העולם לשלשה מיני אזורים כאשר הוא עד היום (א) אזור החם 47 מעלות תחת וסמוך לקו המשוה, (דיא הייסע זאָנע) (ב) אזור הממוצע (געמעסיגטע זאָנע 43 מעלות) (ג) אזור הקר 23 מעלות. וידוע ג"כ שהקדמונים לא ידעו מן המקומות שבאזור הקר, כי כל ישוב שלהם היה רק אויר הממוצע לחצי כדור הצפוני, ואזור הממוצע הזה נחלק באמת לכמה אזורים כי התחלת האזור היא חם מאוד ובסופה היא קר מאוד אבל האמצע הוא משובח יפה ואף נעים. והנה קראוהו הקדמונים לאזור החם Zona torrida שרעק־ליכע היציגע זאָנע. ודימו כי אי אפשר בשום אופן לבני אדם לשכון שמה באמצע והוא ריק ונעור מכל חי לגודל החמימות.

מעתה קרוב הדבר מאוד שחז"ל כינו את האזור החם מקום האש הבוער בשם גהנם. ומפני שאזור זה הוא הגדול שבכל אזורים וגם

קרוב לו מעבר השני כל חצי כדור הדרומי אשר לא ידעו ממנו כלל שאפשר בו הישוב, לכן אמרו גהנם אין לו שיעור, תענית י׳, ואמרו גהנם הוא גדול מכל העולם, וקראו את התחלת אזור הממוצע סמוך למזל סרטן מקום מושב מצרים בשם גן ע״פ הכתוב כגן ה׳ כארץ **מצרים**, וקראו את המקום הממוצע באזור הממוצע בשם עדן להיותו טוב ונאה מאוד מאוד ואפשר שהוא הוא ארץ עדן הנזכר במלכים ב׳ י״ט ובישעיה ל״ע י״ב. ולפיכך אמרו מצרים שהוא סמוך לאזור החם הוא חלק ששים מכוש שהוא תחת אזור החם, וכוש הוא א׳ מס׳ בעולם שהוא עולם היישוב בכל עבר הצפון, ועולם הוא אחד מס׳ במעלה לערך הגן והגן הוא אחד מששים במעלה לערך העדן שהוא טוב יותר וארץ מבורכת בכל ועדן הוא אחד מס׳ ומגהנם שהוא קו המשוה וכל עבר הדרומי. באופן שכל **עולם כולו הוא כביסוי קדרה לגהנם**. כי כל עולם היישוב לצפון הוא ממעל לאזור החם, וקו המשוה עם צד הדרום נחשבו לתחתית הכדור כידוע, וא״כ נחשב כאלו עולם היישוב מכסה את הגהנם ככיסוי לקדרה. — אחר זה הביאו בפסחים שם ברייתא אחרת וזה תוארה **רבי נתן אומר כל היישוב כולו תחת כוכב אחד הוא יושב. תדע שהרי אדם נותן עינו בכוכב אחד. הולך למזרח עומד כנגדו. וכן לכל ארבע רוחות העולם מכלל דכל עולם כולו תחת כוכב אחד הוא יושב.**

מאמר זה וכוונת השאלה ממנו בגמרא שם, ניסה חכם אחד לפרשו בהמגיד גליון 47 לשנה רביעית, וחשב כי הכוונה עם תחת כוכב הוא יושב לומר שהכוכב הוא גדול מכדור הארץ, כי לולא זאת לא יוכל כדור קטן להפיץ אור על פני כדור גדול ממנו על פני כל שטחו, ויש בזה דוחק גדול, כי מלבד שעדיין לא נודע על מה סובבת השאלה שם, עומד לנגדו גם המוחש והמפורסם כי אפשר לנר קטן להפיץ אור על פני שטח גדול ממנו, ועיקר הפלת האור תלוי בריחוק וקירוב גוף המאיר ודחיפת קרני אור אל דברים מולקים כנודע, ועיין בהמגיד גליון 5 וגיליון 33 צד 202 ש״ז — אולם לדעתי כוונת השואל שם להוכיח קטנות הישוב ואין השאלה הולכת וסובבת על רבא, כי אם על הברייתא הקדומה שהפליגה במדידת העולם יותר מדאי עד שמצרים הוא ת׳ על ת׳, עבור זה מתפך התלמוד להוכיח מדמיון המוכי, קטנות היישוב על פי מאמר ר׳ נתן שכל היישוב יושב תחת כוכב אחד, כלומר מכוון תחתיו בקו ישר, שהרי אדם הנותן עיניו בכוכב אחד, רואה אותו עומד כנגדו (היינו באמצע היישוב) מצדי ד׳ רוחות, ועל כן היישוב הוא מכוון תחת הכוכב, דאם לא כן היה כל היישוב רואה את הכוכב מצד אחד עומד ונחוץ למרכז הארץ אבל מכיון שמארבע רוחות העולם נראה כוכב אחד עומד כנגדו, ע״כ הכוכב באמצע העולם עומד ולא לצדדיו וא״כ כל היישוב תחת כוכב אחד יושב והכוכב נראה קטן מאוד ויש באמת כוכבי לכת קטנים מכדור הארץ וא״כ יש לצדד ולומר שהעולם קטן מאוד, וכאשר מבואר דבר זה יותר בשאלה השנייה סמוכה מיד להוכיח שכל היישוב כולו אינו רק **שעה אחת** שהחמה עומדת בראש כל אדם, ואף כי ידען כי יש כ״ד

שעות ביום שהחמה עומדת בראש כל, במקומות שונות? בכל זאת התחכמו להפליג בקטנות הישוב כדרך שכתב המליץ הרומי ציצערא (אים טרוים דעס סיפיא) שהמקום אשר האדם יוכל לעשות גדולות בארץ הוא קצר ומעט מאוד. וכהגו חז"ל בשאלות כאלה לצדד הדבר פעם לגדל ופעם למעט מפני התלמידים ומפני המון בני אדם שיבינו מכח זה שאי אפשר בקל ללמוד חכמות ויטו שכמם ללימוד התורה והדינים על פשוטם. — ויתכן מאוד שכיון ר' נתן במה שאומר שהכוכב נראה מד' רוחות עולם עומד לנגד הנותן עינו בו, על הנטייה הנעשית ממה ששני בני אדם רואים דבר אחד משני מקומות מתנגדות (פאַראַל-לאַקסע) שלהעומד למזרח נראה הכוכב נטוי יותר למערב ולהעומד במערב נראה נטוי יותר למזרח ואע"פ שבאמת לשניהם עומד באמצע. — ועוד אפשר שהכונה עם כוכב אחד על כוכב מערקור שנקרא כוכב ביחוד או כוכב חמה עיין יסוד עולם מ"ב פ"א ובפי חז"ל שבת קנ"ו ע"א נקרא ספרא דחמה מפני שהוא הולך תמיד עם החמה ולא נראה היטב מפני אור החמה לפיכך אדם הנותן עיניו בו לראותו רואה אותו מארבע רוחות העולם כנגדו ממש עם החמה שהולכת וסובבת כל ד' רוחות. כללו של דבר בעניני חכמת התכונה לא רצו חז"ל לדבר בדברים פשוטים וברורים מובנים לכל, מפני שהסתירו החכמה כדרך שהסתירו סוד העיבור והטו הדברים לכל הצדדים.

ג אחרי אשר דברתי בדרך כלל, הנני שב עתה אל הפרט, חקירה כזו כחולה היא לזמן הזה והיא בעיני כדבר היוצא מן הכלל אשר לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא — כי הלא ראיתי אנשי מדע גוזרים גזרה שוה לאמר על דרך שאמרו לשמואל ירחינאי (ר"ה כ' ע"ב): מדהא לא ידע מר איכא מילי אחרינייתא דלא ידע — ואם לא נחפש אחר זכות חז"ל, בעניני תכונה וחכמה על פי כללים ברורים ונסמוך על מה שאמר המורה (ג' פי"ד) שלא היה להם קבלה על זה, וכן בעל מאור עינים (פ' י"א י"ד וכ"א) שרק בענין האסור והמותר דברי המקבלים אמת וצדק, ולא בדברי חכמה ומדע התלוים בעיון וניסיון; אם כן בקל ניתן חרב ביד אויבינו להרגנו, כי יאמרו: מדהא לא ידעו רבנן איכא מילי אחריני בעיון התורה שלא ידעו, יען כי דרכי תורה ומצותיה, תלוים בחכמת הטבע ונתיבותיה, מקור אחד לשניהם, ומי שקבל מסיני חכמת התורה לקדש את גופות בני ישראל על ידי חוקים ומשפטים צדיקים, בע"כ קיבל ג"כ חכמת הטבע על האמת, איך להתנהג עם המציאות על פי מצות השם ותורתו, כי אי אפשר להשיג השגה ברורה, בחכמת מה שאחר הטבע בלימודי מוסר, הנובעים ממקור נפתח בשמים אם כרגיל נפשנו ושכלנו באהבת האמת, כפי אשר תורה המציאות בטבע אשר בעבור זה נלטוינו מפי נביאים וחכמים להביט אל פועל ד', ולחקור בכל דבר משפט אחר אמיתת מציאותו, לבלתי נפן אל שוא נתעה, ונשא לבבנו לנא אלקי אמת ח"ו. — הן מרגלא בפומי דחכימי לחלק בין חכמת אלהות לחכמת הלימודים ואומרים שבעניני המצות והתורה (פערנונפט-

וויסקענשאפטען) גדול כבוד הראשונים יותר מן האחרונים; אבל בעניני לימודים (רעאַליען) גדול כבוד האחרונים להיותם בוחנים ורואים בחוש כל פרטי יסודות ההרכבה. אבל לא יתכן דרך זה למשכיל באמת כי אם הטעות תלוי בלימודים, מי ישמור מלהטעות במוסר ומדות הקדושה והטהרה? אשר על כן כתב הרמב"ן ר"פ (בראשית) שמשה קבל מסיני עם תורה שבעל פה גם סוד מעשה בראשית על האמת. — לפיכך חשבתי לתת מרגוע לנפשי לעשו' שלום בין המרומים ולשלול ני מהלכים בין העומדים, כלומר: לחקור על אפשרות הליכות החכמה עם קיום האמונה הישנה (דען פאָרטשריטע אין דער וויסקענשאפט מיט דעם בעשטעהענדען איס געזעטצלע צו פעראייניגען) ע"פ כללים:

א) ידוע כי אפילו בבחינת האסור והמותר חובה עלינו להשגיח בדקדוק על מה שהוא כלל ועל מה שהוא פרט, כי אף שנשמרו מן הטעות בזה שקבלו המורים בדרך כלל; בכל זאת אפשר בקל, הטעות בפרטי הדברי' ואם קבלו חז"ל איש מפי איש, ד"מ צורת מצות האברים, סוכה, שופר, לולב וציצית ואין בקבלתם עיקש ופתלתל בדרך הכלל כי לא יחלוק אדם על תמונות המצות האלו כי מד' נתנו, בכל זאת, אפשר הטעות והמחלוקת בפרטים, ד"מ במספר ושיעור הדפנות בסוכה, במספר וקישור החוטין בציצית, בסדר הנחת פרשיות בתפילין וכדומה, באופן שאם אתה אומר אנו קבלנו האמת הברור בעניני תורה ופירושיה ממשה רבינו, כוונתך רצויה להגיד בזה, שקבלתי כללי הפירוש, אבל בפרטי הפירושים עדיין אפשר המחלוקת וכאשר אמרו במדרש שמות רבה פ' כי תשא ויתן אל משה „ככלותו" כללים כללים נתן השם למשה ויבואר עוד אי"ה. ואע"פ שחז"ל בגמרא אמרו משה רבינו אמר כללות ופרטות בסיני (זבחי' קט"ו): זה אמת וברור כי אין ספק כלל שמשה אבי כל הנביאים וחכמי' לימד את התורה לעמו ישראל בכלל ופרט, אבל בכל זאת ברור הדבר ג"כ שהכללים נשארים חזקים וקיימים בהווה, אבל בפרטים וענפים המסתעפים מן הכללים גברה השכחה בהם כמאמרם ז"ל: ג' אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה (תמורה י"ד ע"א) והחזירם עתניאל בן קנז בפלפולו כוונתם ודאי על פרטי הלכות אבל לא על הכללים בפירושי תורה שנמסרו לשרידים אשר ד' קורא אליהם — ועל כן תמצא אמרם לפעמים שכחום וחזרו ויסדום כלומר שיגעו בשכלם לחקור בפרטים וליסדם בדרך הסכמת רבים באופן המועיל לכללים המקורים ביד יחידים מכבר, אע"פ שסכל ההמון לא ישיג טעמם ונימוקם וכמו שהשוה הכוזרי (מ' ג' סי' מ"ט) ענין החקירה באלוהיות אל החקירה בלימודים אשר בהם מבורר כי דעת ההמון נוטה הרבה מדעת החוקר באמיתת הטבעים. — מעתה הדבר ברור שאף בעניני תכונה ומדע אפשר לומר ככה: בלתי ספק גילה ד' סודות חכמה וטבע המציאות על אמיתתם לנביאו נאמן ביתו, וכל המקבלים ממנו קבלו יסודות אלו בכלל ובפרט, אבל הכללים נשארו חזקים וקיימים ורק בפרטים נשכח הרבה, ולכן הטיב אשר דבר בעל מאור עינים (פ' י"א) להוכיח כי כדוריות הארץ כבר נודעת לחכמי

ישראל מאז ושכחו איזה פרטים המסתעפים וחזרו ונתיסדו ע"פ מגילות עולם החדש.

ד אחר הקדמה זו נקל לנו למצוא ראיות נכונות שידעו חז"ל כללי חכמת התכונה בעיקרם ושרשם, כפי החוט המוטל על המבקש אמת ולדק בכל דרכי מעשה כושר, לכבד את ד' בחורים ותומים ישרים למוצאי דעת באמת, כי ממה שאמרו שהקב"ה שט בלילה בי"ח אלף עולמות (ע"א ג' ע"ב) מבואר שידעו שהשם ברא עולמות אין מספר וכל הכוכבים השטים באויר, עולמות המה, אלא שבחרו להעמיד המספר על י"ח אלף להורות כי השם הוא ח"י עולמים. וכן ממה שאמר ר' יהושע בן חנני' שהשמש הוא אחד מן אלפי אלפים משרתים לו יתברך (ילקוט של"ו וחולין ס') נודע דעתם ממש כדעת התכונה חדשה ולא כשיטת האומות שידמו כי אין עולם אלא אחד וכי השמש הוא אלקי גם ממה שאמרו שהעולם שלנו תלוי באויר באין שום סמיכה למים ודבר אחר (ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א) מבואר שכל המאמרים המורים שהארץ עומדת על המים ככיסוי לקערה בע"כ מדרך מליצה והבאי הוא (עיין לתלן) הן כבר נודע בשם מאור עינים שרב שרירא גאון ובנו רב האי לימדו דעת להמון ישראל שהארץ כדורית היא; ועתה אביא לך מה שהשיב רב האי לשואל על מה שנאמר לרבה בר בר חנא (ב"ב ע"ד ע"א) תא ואחוי לך היכא דנשקי ארעא ורקיע בהדדי מה זה? והשיב כי מלך אלכסנדריא בנה מקום במדבר ועשה בו דמות רקיע וגלגל חוזר להראות בו חכמתו וראה אותו רבה בב"ח (שערי תשובה סי' קכ"ח). מזה נראה כי רב האי גאון ייחס לרבה בב"ח (הכם מלוין בש"ס) ידיעת כדוריות הארץ. ולדעתי כיון רב האי גאון במה שאמר מלך אלכסנדרי בנה מקום במדבר אל מה שמסופר (במדבר רבה פ' ג') מזרק אחד כסף, כנגד העולם שהוא עשוי ככדור הנזרק מיד ליד. מכין שהים עשוי כקערה והעולם ככדור כהסיא דתניא (במס' אבילים פ' כל הצלמים) כל שיש בידו כדור או קערה, אמר ר' יונה אלכסנדר מוקדון כד בעא למיסק לעילא הוי סליק סליק עד שראה את העולם ככדור והים כקערה ובגין דא ציירין לו בכדורה בידה (עיין ירושלמי בפ' כל הצלמים ומאור עינים פ' י"א) כי לדעתי יש לזה דמיון ויחוס אל מה שנודע מאלכסנדר מוקדון: בנסיעתו לארצות המזרחיות הלך תחילה למדבר ליביען מקום שכבדו שם את אליל אמון: (Jupiter-Ammon) ופעל שם אלל כהני אמון לקרוא אותו (את אלכסנדר) בשם בן אמון. ונודע ג"כ מסופר פלוטארך כי אָמון (שנקרא בכתבי קודש נא אמון עניכו התאחדות התבל עם אלקים, והסופר קורטיאוס רופוס אמר בספרו (2, 7) שבבוא אלכסנדר שמה למדבר מַמְזִיוּם ראו צורת אליל בתאר טבור של אבנים טובים: (umbilico maxime est habitus, smaragdo et gemmis coagmentatus) בלתי ספק הוראת צורת טבור, להודיע כי שם במקום עבודה זרה זו, יש טבור הארץ, יען כי לשם באו מכל ארצות הנודעות אז לעשות מסחר ולעבוד עבודה לאליל הנכבד יותר מכל אלילים, איפוא לזאת התחכם

אלכסנדר אשר רצה למלוך על כל העולם ללכת תחלה אל היכל אמון, ולהקרא בשם בנו ולייר לכבוד אביו אמון שם את כדור העולם, ואח"כ בנה גם כן עיר אלכסנדריא על שמו מקום קבוץ כל סוחרי ארץ. ולשם למדבר (Ammonium-) בא גם כן רבה ב"ח לשיטת רב האי גאון וראה צורה זו אשר קרא נשיקת ארעא עם רקיע, יען כי הציור רומז על הרכבת תבל הארץ מתחת ושמים ממעל והניח שם רבה בב"ח את סולתאו לכוותא דרקיע, והתפלל תפילתו ובין כך הניעו את הגלגל ולא מצא רבב"ח את סולתאו, ואמרו לו שימתין עד למחר בשעה שיסוב הגלגל למקום זה שהניח שם סולתאו וימצאהו, כי בודאי התנהגו בצורה זו כדמיון גלגל העולם שמתגלגל בכל יום ממזרח למערב וממערב למזרח היקף שלם. באופן שנראה מזה שאף שכדור העולם מתנועע בכל כ"ד שעות היקף שלם, בכל זאת קראו את מקום התנועה בשם כוותא דרקיע (חלון רקיע) ואמר שם רבב"ח חזינא כוותי כוותי כלומר צורת השמים נתחלקה לכמה חלונות כמספר המקומו' לתנועת השמש במזרח העולם, ואם כן מפורש שלשון חלוני רקיע הוא לשון מליצה ולא חלונות ממש ע"ד שאמר הכתוב ושמתי כדכד שמשותיך שפירשו הרבה שמשותיך לשון חלון (ישעיה כ"ד י"ב) כי חברו מוכיח עליו ושעריך לאבני אקדח אם כן שמש ושער במושג אחד כאמרו, להורות כי השערים והחלונות אשר האור יבוא בם נדמו כדמות שמש ברקיע לפיכך דברי החכם שדא"ר (בגליון 9 ש"ד) במאמרו הנכבד „חלוני רקיע" שחז"ל קראו (ירושלמי רה"ש פ"ב) את שס"ה יציאות השמש בשנה כפי שנות מלבה ברקיע בשם: „חלונות הרקיע" המה ברורים כשמש לכל משכיל אמיתי.

ה ג) פירוש הכתוב ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד שהכוונה שבכל הגלגל כולו הוא תמיד ערב במקום אחד ובוקר במקום אחר בכל היום כולו (עיין רמב"ן), יהיה לנו לעינים, שעיניהם של חכמי ישראל בלתי סגורות היו לראות אמיתת המציאות וכן ממה שידעו בבירור חכמי הש"ס שמאור הלבנה בלילה שרשו מהתקרבות קרני שמש אל הירח כמובן מכמה מאמרים [1]) מבואר שאי אפשר שתשקע השמש לתוך כיפת הרקיע בלילה והכיפה היא מסך מבדיל בין העולם האחרי לשמש כאשר נראה ומפשטות איזה מקומות בש"ס (פסחים כ"ד ע"ב ב"ב כ"ה ע"ב) עיין שם, כי אם החמה נעלמת מעין כל בשר בלילה מסיבת הפרש הכיפה, א"כ איך אפשר שתתראה הלבנה בלילה? והלא הלבנה מאור החמה יונקת ולשניה' זבול אחד ברקיע השני (בראשית רבה פ"ו ונדרים ל"ט ע"ב, חגיגה י"ב ע"ב) גם ממה שידעו לכלכל זמן הליכת כל כוכבי לכת וידעו כי סיבוב

---

[1]) בראש השנה (כ"ג ע"ב) בשאלת העדים, אם ראו את הלבנה לצפונה או לדרומה ואם אמרו העדים שראו אותה בצפונה או לפני החמה, לא אמר כלום כי אי אפשר בשעת המולד שתעמוד הלבנה עד"ז כמאמר ר' יוחנן שם מעולם לא ראתה החמה פגימתה של לבנה כלומר החמה המפילה אור על שטח הלבנה, וממילא אי אפשר שתראה פגימות וחסרונות, רק ליושבי ארץ שלנו נראה בתחילת המולד מכח הנטיה קבלת אור קלת אשר מוסיף והולך עם ריחוק הלבנה מן השמש (עיין תי"ט שם) וא"כ ידעו היטב כי אור הבא ללבנה מן השמש הוא.

כוכב שבתי (זאטורן) נמשך לערך שלשים שנה כאשר הוא באמת, אף כי בשאר כוכבי לכת לא ידעו עוד לכוין היטב משך זמן הילוכן סביב החמה (ב"ר פרשה י'); וממה שאמרו בירושלמי (סוכה פ"ב ה"ו) לחלק בין כוכבי חמה לכוכבי שבת, ואמרו שהכוכבים שנראים בסוכה צריכין שיהיו כוכבי חמה, כלומר ולא כוכבי שבת אשר כל אחד הוא שמש בפני עצמו וחיל כוכבים עמו (איין אייגענעס זאָננענזיסטעם) ואין על תושבי הארץ שלנו חובה להשגיח רק על כוכבי חמה שלנו (פלאנעטען), מבואר שדקדקו בכללי ידיעה זו אם גם לא הצליחו להעמיק בפרטים ולעמוד על אמיתת כל סעיף המתסעף בדקדוק ע"פ כלי מחזה המועילים, וכן ממה שאמרו שאפילו השמים החדשים והארץ החדשה אשר ה' עושה (ישעיה ס"ו) נבראו כבר מששת ימי בראשית, והכוונה כמו שאמרו התוכנים החדשים שהשם בורא תמיד שמים וארץ חדשות, וגם כוכבי דשיבוטא (קאָמעטען) המה עולמות מתהוות לאט לאט זה כמה אלפים שנה (וועלדענדע וועלטען) (ב"ר פ"א) וזה לשונם שם: ר' הונא בשם ר' יוסי הגלילי אומר אפילו אותן שנאמר בהם כי הנני בורא שמים חדשים כבר הם ברואים מששת י"ב, שנאמר שמים חדשים והארץ החדשה חדשה אין כתיב, אלא החדשה כלומר הארץ החדשה הידוע מכבר, וזה שייך על כוכבי דשיבוטא[2]) גם נודע להם שהשמש הוא גוף ארצי עכור ומאור שלה הוא מעטה ספוגי סביבות השמש, כאשר יאמרו התוכנים החדשים, כי כן אמר ר' נחמן (מד' קהלת ג' ד') גלגל שמש מן הארץ נברא שנאמר האומר לחרס ולא יזרח חרס כחרשי אדמה, ומי יודע אם לא כוונו במה שאמרו (ב"ר פ"א) "שהארץ נקראת ארץ מפני שרצתה לעשות רצון קונה," אל השיטה החדשה (שהיא יְשָׁנָה באמת) אשר אמריה תאמר: כי הארץ מסבבת במרוצתה את השמש ולא בהפך, כי כן כבר שערו בעלי כת פיטאַגאָראַס כנודע. ואלו כוונו במה שאמרו שרצתה לעשות רצון קונה על התנועה הכללית בעת הבריאה, א"כ גם השמים וכל צבאם רצו ושמעו לקול בוראם באופן שנוכל לומר שידעו חכמי תורה שבע"פ את סודי הבריאה בדרך כלל כפי היאות לתופשי תורה, להשתדל בכל מאמצי כח להשגיח בנפלאות כולו ולידע אמיתת כח מעשה בראשית, אשר בלעדו אי אפשר לשמור חוקי אמת ולנצור משפטי צדק בדרך הכלל. אכן בפרטי הדברים לא יכלו להעמיק בחקירה כי אי אפשר לפורעה כי

---

[2]) יתכן שהכוונה על ארצות חדשות אשר מצאו יורדי הים באניות ויתכן ג"כ שהכוונה על מציאת כוכבים ברקיע שלא נראו מקודם כמו אותם שנקראו בפי התוכנים החדשים אסטעראידען או פלאנעטאידען כלומר כוכבים גדולים שנתחלקו לקטנים. ועיין וואלטאיר בספרו על מדות העמים Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations צד 42 אמר בשם אריסטאַרק דע זאַמאָס שהכלדיים ידעו היטב בתכונה חדשה וז"ל Aristarque de Samos nous apprend che les Sages de Chaldèc avaient connu combien est impossible che la terre occupe le centre du monde planètaire; qu'ils avaient assignè au solcil cette place chi lui appertient; qu'ils facsoient rouler la terre etc.

רבה היא, וכל נבבם פונה אל תורת אל חי, לקיים פרשיה ולשמור ענפיה, כללותיה ופרטותיה כפי האפשר לכח שכל אנושי.

הן נראה מה שכתב בעל ספר נחמד ונעים (סי' ס"ד) בדברו על הראב"ע ורד"ק שלא ידעו עוד שהארץ כדורית היא ודימו שהשם על נהרות יכוננה כפשוטו שהארץ עומדת על המים (וזה באמת תמיה גדולה שאחרי הכוזרי שהיה בימי ראב"ע וקודם לרד"ק כבר דיבר מכדורית הארץ כדבר פשוט שאי אפשר להכחיש בשום אופן (מ' ג' סי' מ"ט) והוא נושא משלו שם להוכיח כי אי אפשר לעמוד בנקל על סוד התורה שבע"פ ופירושים היולאים מכתובים הנאמרים באמת, אדרבה ההמון ידמה פשטות הענין בהפך ממה שהגידו לנו חכמים יורשי תורה מפני שלא יכלו בקל להשיג חקר אבות העולם, כמו שנדמה ההמון שהארץ שטוחית היא ובאמת היא כדורית, וכן כל שאר תכונות הטבעים נעלם אמיתתם מהמון וכן הוא באמתת התורה) אמר שם כי על שיטת חכמי ש"ס אין להפליא אם נראה מדבריהם לפעמים ההפך ממה שנתבאר ע"פי חכמת הלימודים, שחכמי ש"ס דברו בסוד וחידה, ואי אפשר לברר דעתם על משקל ברור. זה אמת ונלדק. אבל עדיין אנו לריכים להעיר את לב היהודי האמיתי אשר לבו תמים עם קבלת חז"ל בדין והלכה, לאחוז במעוז הכלל אשר אומר: והוא לדעת כי כלל גדול הוא בשרשי תורה שבע"פ שהמליאות נמשך אחר התורה יען כי על פי חכמת התורה שהיא נובלת חכמה עליונה ברא השם את עולם הטבעי, והתורה קודמת לעולם בזמן ובמעלה (ב"ר פ' י"ז).

ו ולפ"ז אלו היה האדם משיג קודות התורה על אמיתתם ממילא הוא מן ההכרח שידע גם כן תכונת כל הטבעים על האמת, באין שום תוספות וגירעון, מן הקודם אל המאוחר, וזה דרך הנביאים אשר רוח ד' דבר בם ומלתו על לשונם; אבל שכל רוב אדם יוקש במוקשי מרמה וטעות, ואפילו חכמים גדולים עלולים לחלל קודש ולהמיר טוב ברע ואמת בשקר, וכל ענייני בחינה וניסיון בהכרת הטבעים תלוים ועומדים על החקירה מן המאוחר אל הקודם. ולכן מפני שחכמי ישראל אע"פ שאינם נביאים בני נביאים המה. זה דרכם בקודש תמיד: לפלס נתיב יושר ולשקול כל דבר במאזני משפט ההתנגדות, של שני מיני ידיעות אלו. בכף משקולת האחת מניחים את המסורת והמקובל מפי נביאים, היא המדע והחכמה מן הקודם אל המאוחר, ובכף משקולת השנייה מניחים את המדע והחכמה העולה ליודעים אן ע"י נסיון מן המאוחר אל הקודם, ובעבור זה נקל לתופש המשקולת למאוס ברע ולבחור בטוב, כי במקום אשר ימלאו לבירור קיים כי המליאות נשתנה ממה שהגידו לנו זקנינו ז"ל אז תכבד כף משקולת ידיעת המאוחר, ובמקום שהדבר ספק, יתנו עודף ומעלה למסורת מן הקודם אל המאוחר וכ"ש במקום שהמליאות מסכים עם המקובל או עכ"פ במקום שאפשר להשתדל לקרב שניהם יחד בדרך מושכל אשר דעת חכמים נוחה הימנו. ד"מ על פי המקובל מחכמי

ש"ס חובה הוא על איש ישראל לישב בתענית אם היה דבר בעיר ודין זה מובא לפסק הלכה (בש"ע או"ח סי' תקע"ו) אבל המ"א כתב שם מאחר שנתברר שבעת כזאת האויר מזיק מאוד למתענה, אסור להתענות. ובע"א כ"ד ע"ב פרה והמור בת שלש שנים ודאי לכהן משום דלא ילדה קודם שלשה, וכתבו התוס' בזמננו מעשה בכל יום פרה יולדת בת שתי שנים, מפני שנשתנה הטבע ועיין חולין מ"ז כל חיוי ברייתא הכי אית להו ובר"אש שם ובתוס' בכורות י"ט ע"ב ד"ה פרה, ועיין מ"ק י"א ע"א תוס' ד"ה כוורא חשבו איזה דברים שנשתנה הטבע וממעליותא לסכנה ובהפך. ואין הדבר כן בדין המקובל, ד"מ במיני טרפה כי אע"פ שהודו כי הזמן והטבע משתנים בפרטי המקומות ופרטי בעלי חיים לפי שינוי האויר, והם עצמם אמרו במקום אחד אפשר דבדרי להו סמא וחיה (חולין כ"ד ע"א) ועיין ר"כ ר"פ א"ט. וגם יש חולקים ומשתדלים לברר שיש מיני טרפות שיוכלו לחיות, וחיות הנה באמת, בכל זאת אי אפשר לנטות מן המקובל אפילו כמלא נימא, יען בכדון זה שהוא לתכלית קדושת גוף האדם והרחק מן הכיעור וכדומה לו, אפשר בקל להשוות המדע המאוחרת עם המקובל מקודם ולהטות המציאות אחר התורה הקדושה אשר אמריה תאמר כי הטרפה אסורה אפילו למ"ד טרפה חיה מפני שלא ניתן לאכול רק דבר שלם באבריו וכל מום לא ירצה, ואת אשר קבלו חז"ל שהוא חסרון גדול בתשלום אברי הבהמה ד"מ הנקב בושט, והחסרון בריאה וכדומה, תזיק האכילה למידות האדם המוסרי אשר גם הוא מחויב להשלים אבריו מכח האכילה על דרך המועיל לבריאת הגוף והנפש יחד, כי צריך הישראלי לשמור האברים הקבועים למאכל ודיבור כמו הושט והריאה בקדושה וטהרה. כללו של דבר חז"ל השתדלו בכ"מ להסכים שיעורי תורה עם הטבע ועד"ז אמרו בחכמה: לאל גומר עלי שאין ב"ד של מעלה נכנסים לדין אלא א"כ קדשו ב"ד של מטה את החודש, ובתולה שזכתה פחותה מבת שלש בתוליה חוזרין, לפי קביעות ב"ד של מטה את השנה, ואם עברו חדש אחד, נתעברה השנה לתועלת הבתולה, אע"פ שכבר נעשית בת ג' נדרים ירושלמי פ"ו ה"ח, טעם הדבר הוא מפני שבטבע הענין מהוגבין ב"ד לעבר חדש אחד בשלש שנים כדי להשוות שנות הלבנה עם שנות החמה, ואם כן בהכרח אם נמלכו ב"ד שלא לעבר מפני שהחשבון כבר נכון ע"פ עבורין של שנים הקודמות, א"כ בתולין אינן חוזרין ואם נמלכו לעבר לצורך אז ממילא מבורר שלא עברו עוד שלש שנים ולכן בתולין חוזרין בטבע שהרי אינה בת שלש שנים שלמות באמת, באופן שכל השיעורים של תורה נמשכין אחר המציאות בטבע והטבע בכלל נמשכת אחר חכמת התורה. ואמרו ברכות ל"ב ע"ב מגילה כבדה: אמר הקב"ה לכ"י בתי שנים עשר מזלות בראתי ברקיע, ועל כל מזל ומזל, בראתי לו שלשים חיל ועל כל חיל וחיל בראתי שלשים לגיון ועל כל לגיון בראתי שלשים רהטון ועל כל רהטון בראתי שלשים קרטון, ועל כל קרטון בראתי שלשים גסטרא ועל כל גסטרא תליתי בו שס"ה אלפי ריבוא כוכבים כנגד ימות החמה וכולן

לא בראתי אלא בשבילך. לדעתי כוונו בחשבון כוכבי שבת לששה מינים: מזל, חיל, לגיון (לגיון), רהטון, קהרטון וגסטרא על ששת מעלות כוכבים מאורים (זעקס פערשידענע גרעססען דער שטערנע) הנראים לעינים, והמדרגה השביעית (דיא זיבענטע גרעסע) היא בלתי נראית לעין בלא כלי מחזה בכל זאת ידעו שהם בלי מספר, וכל אלה חילוקים נתאחדו ונדבקו יחד על ידי ישראל המאמין באל אחד בורא הכל בחכמה נפלאה לתכלית נעלה ונשגב בנטיעות חבור עניינים שונים האראמאניע והיא מיוסדת בתורה והחכמה של מעלה.

ז לבאר מחלוקת ר' אליעזר ור"י אם העולם מסכך מצד צפון או לא *), צריך אני להקדים דברי חז"ל הצריכים ביאור (בעירובין נ"ו ע"א): ר' יוסי אומר: אם אינו יודע לרבעה בריבוע של עולם מרבעה כמין התקופה. כיצד חמה יוצאה ביום ארוך ושוקעת ביום ארוך זה הוא פני צפון (תקופת תמוז). חמה יוצאת ביום קצר ושוקעת ביום קצר זה הוא פני דרום (תקופת טבת). תקופת ניסן ותקופת תשרי חמה יוצאת בחצי מזרח ושוקעת בחצי מערב שנאמר: הולך אל דרום וסובב אל צפון הולך אל דרום ביום, וסובב אל צפון בלילה; סובב סובב הולך הרוח, אלו פני מזרח ופני מערב, פעמים מהלכתן פעמים מסבבתן. אמר רב משרשיא ליתנהו להני כללי, דתניא לא יצאה חמה מעולם מקרן מזרחית צפונית ושקעה בקרן מערבית צפונית, ולא יצאה חמה מקרן מזרחית דרומית ושקעה בקרן מערבית דרומית. — מאמר זה הוא תמוה בכולו: א) ר' יוסי מתחיל מסימני התקופות ומחלקן להורות כי החמה הולכת בימות החמה ביום ארוך בפני צפון כאשר הוא באמת, ובימים הקצרים בצד דרום, ומביא ראיה על זה מן הכתוב הולך אל דרום ביום וסובב אל צפון בלילה, איזה יחוס יש להליכת החמה ביום ובלילה לתנועה השנתית של החמה בתקופותיה המשונות? ב) על תקופת ניסן ותשרי שהחמה יוצאת בחצי מזרח ושוקעת בחצי מערב מביא לראיה את הכתוב: סובב הולך הרוח אלו פני מזרח ופני מערב, פעמים מהלכתן ופעמי' מסבבתן ופירוש רש"י פעמים מהלכתן ביום בימים ארוכים (שהחמה מסבבת הרוב מן המזרח ומערב של הרקיע) ופעמים מסבבתן בלילות ארוכות (שהחמה מסבבת לצדדים בתחילת מזרח ומערב ואינה מהלכת הרוב מהם) וזה אינו רק לשיטת רש"י (בב"ב כ"ה) ובשאר מקומות שהחמה מסבבת לצדדי רקיע ואינה מהלכת לאופק שתחת רגלנו. ויקשה עליו פה כי נראה שביום זה פני מזרח ופני מערב פעמים מהלכתן ופעמים מסבבתן הוא מקביל לעומת תקופת ניסן ותקופת תשרי שהחמה יוצאת בחצי מזרח ושוקעת בחצי מערב יען שני אלו לא שייך מהלכתן ומסבבתן כפירוש רש"י כי הימים והלילה בשתי תקופות אלו שוין וא"כ גם הילוכה וסיבובה

*) ב"ב כ"ה: אם העולם דומה לאכסדרה או דומה לקובה, עיין בהמגיד ס"ה גליון 31, 32 מה שכתב החכם שד"ר ולדבר הזה ישלח לי כאשר יואר א"ה. וכבר התנתי תנאי כפול שאין מגמתי להעמיק בדברי חז"ל אפילו מושגים נכבדים אם פשטות דבריהם אינו מכוון לכך (כי בזה אנו נותנים יד למלעיגים ביתר עז) ע"כ רק הפשוט יותר אבחר.

של חמה שוה ולא שייך פעמים מהלכתן פעמים מסבבתן? והריט"בא כתב בעירובין שם על דברי רש"י בפי' מסבבתן וז"ל: ורבינו ז"ל קורא סביב, למה שמהלכת בלילה כמו שפירש למעלה מזה, ונתן טעם לדבר לפי שבלילה אינה מהלכת אלא סובבת חוץ לכיפה ואין זה נכון אלא כל שמהלכת החמה בדרך נטיה נקרא הילוך וכל שמהלכת ביושר ממזרח למערב כמו בתקופת ניסן ותשרי נקרא סיבוב. וא"כ נראה שהריטב"א אין דעתו נוחה לפרש סביבה מחוץ לכיפה אלא בעיגול סביב הכדור אבל בכל זאת קשה גם על הריטב"א דפשטות הלשון משמע דפעמים מהלכתן קאי על פני מזרח ומערב בתקופת ניסן ותשרי או עכ"פ באחת מהן ולדברי ריטב"א מהלכתן קאי על הנטיה לדרום או לצפון? ג) והשאלה היותר חמורה היא: מה שמסיים המאמר שם: אמר ר' משרשיא ליתנהו להני כללי, דתניא מעולם לא יצאה החמה בקרן מזרחית צפונית ושקעה בקרן מערבית צפונית, ומעולם לא יצאה החמה בקרן מזרחית דרומית ושקעה בקרן מערבית דרומית; מאי בעי ר' משרשיא בזה, ואל מה כוונה הברייתא הלא לא ירצה ר"מ להכחיש את המוחש והמפורסם שבאמת יש יציאה ושקיעה בכל העולם?

למען בא עד תכלית די באר ויסוב כל השאלות, אקדים לך קורא נעים עוד שאלה אחת גדולה מאוד אשר עבורה פערו רבים פיהם להלעיג על דברי חכמים במה שאמרו בברייתא זו שהבאנו: הולך אל דרום ביום וסובב אל צפון בלילה. איך יתכן זה שהחמה הולכת או סובבת לצפון בלילה והוא ידוע כי ברוח צפון אין החמה מגעת שם כלל, אלא החמה יוצאת במזרח ונוטה אל הדרום כקיר נטוי ולעת ערב באה אל מערב ושם שוקעת ומה זה שאמרו סובב אל צפון בלילה, הלא בלילה הולכת החמה לשיטת הישנים אל תוך ים אוקיינוס ולשיטת החדשים מעבר לחצי כדור שלנו ולא בצפון העולם שלנו, כי אלו כן היינו רואים גם בלילה לאור השמש ברוח צפון? שאלה זו מביא החכם הישראלי בפ' י"ב ממאמר שני מספרו.

והוא הסיר מבוכה זו בטוב טעם ודעת באמרו: שכוונת חז"ל סובב אל צפון בלילה הוא בחצי כדור שתחת כפות רגלינו כי על חצי כדור שלנו הנטיה ביום הוא תמיד לדרום, בין בימים הארוכים ובין בימים הקצרים, אבל קשת הלילה מעבר השני נוטה תמיד לצפון ובזה לדקו דברי חז"ל בתכלית הדיוק, וכתב ע"ז בעל נחמד ונעים (סי' קל"ז) זה יישוב נאה מהרב ז"ל ומה מאוד דבריו מתוקים לחכי. מבואר מזה באר היטב שבע"כ חז"ל ידעו והחליטו אמיתת מציאת כדוריות הארץ כי החמה סובבת אל צפון בלילה רק בחצי כדור האחר, ואני מוסיף לומר: שבחכמה בחרו חז"ל לומר על הנטייה של יום לדרום לשון הולך ועל ההילוך בלילה אל צפון סובב. כי לשון הולך פירושו הליכה אל מקום מכוון אשר ההולך ירצה להשיג, ומלת סובב בא לרוב על הילוך בלתי עצמי רק להשיג תכלית אחר, סובב סובב ההולך עד שבא למקום הנרצה, לכן שייך לומר על הנטייה היומית לדרום בחצי כדור שלנו: הולך, כי

החמה הולכת לפס במכוון לטובת כל יושבי תבל הלזו; אבל הסביבה בלילה מצד לצפון אשר איכה נראית לנו בעבר מזה נקראת בעבור זה סובב כי לא השיגה החמה בערך אלינו תכלית מרוצתה עד שתסוב מכח קבוצה זו להאיר על פני חצי כדור שלנו, ע"ד ויסב אלהים את העם דרך המדבר כלומר שאין עלם המכוון היה להוליך אל המדבר אלא מסיבה מחייבת לכך להביא את העם דרך המדבר אל הארץ המבורכת. ובעל נחמד ונעים שם כתב בדרך אחר לפרש סובב וכי נראה כמו שכתבתי. ועוד כי ההולך מתקרב ונוגע ברגליו יותר בארץ אבל הסובב אפשר להיות רחוק מן הדבר המסובב.

ח בעבור זה יפה אמרו ג"כ, סובב הולך הרוח אלו פני מזרח ופני מערב פעמים מהלכתן פעמים מסבבתן, כלומר: אם החמה עוברת פני מזרח ומערב לתכלית הנטייה לדרום ביום או לתכלית הנטייה לדרום בתקופת תשרי, אז נקראת העברה זו: מהלכתן כי פני דרום ביום נראה אלינו, ופני הדרום מתקופת תשרי ואילך בתנועה שנתית הוא מקום התחנות השמש בשיפולי כנודע. אבל אם החמה עוברת פני מזרח ומערב לתכלית הילוכה אל צפון בלילה או בתקופת ניסן בתנועה השנתית לתכלית השגת פני צפון בגובה הרקיע אז נקראת העברה זו: **מסבבתן** — ודבר זה יבואר יותר על פי הנודע כי בין לשיטה הישנה ובין לשיטה החדשה פני הצפון מקום מהלך החמה בימות החמה הוא בגובה; אבל פני דרום מקום מהלך החמה בימות הגשמים הוא בשיפולי רקיע, ועיין על זה מאיר עינים ספי"ח מה שמביא בשם המשורר הרומי ווירגיל ושאר חכמים, שציר הצפוני הוא בתכלית הגובה וציר הדרומי בתכלית השפל, וכן החדשים יאמרו שבימות החמה תעלה החמה מן תחתית הדרום אל מעל הצפון לפיכך נקראת ההליכה כלפי דרום: הולך; כי השמש נראה קרוב לקרקע וכאלו הולכת על העולם ממש, אבל התנועה כלפי צפון ע"י העברה ממזרח למערב נקראת סובב או **מסבבתן**. לפי שהשמש היא בתכלית הגובה מן הארץ ומסבבתה ממעל בלתי הליכה למטה; הא חדא. — עוד נודע למדי כי בזה שוין פני צפון ופני דרום שבהגיע השמש אל מזל סרטן בתקופת תמוז וקרוב לזה מלפניה ולאחריה אז לכל תושבי ציר הצפוני רק יום ולא לילה תחת אשר אז למקומות ציר הדרומי לילה ולא יום! ולהפך אם תגיע השמש בפני דרום בחורף אל מזל גדי בתקופת טבת וסמוך לה מלפניה ולאחריה יש בציר דרום יום ולא לילה בכל זמן ארוך ולהפך לתושבי ציר צפוני וסמוך לו יש לילה ארוך מאוד, באין זריחת ושקיעת השמש תמידים כסדר הימים. ומעתה תבין מאוד ליישב את השלש שאלות שאלתי למעלה על הש"ס עירובין: ר' יוסי נותן סימנים לארבע רוחות השמים על פי מהלך השמש בארבע תקופות השנה, והביא לראיה את הכתוב הולך אל דרום ביום להעיד על נטיית השמש כלפי דרום בכל יום מימי שנה וכן מסובב אל צפון בלילה, ומשניהם יחד הולך וסובב הרוח, שארבע תנועות יש לשמש בכל יום וכן בכל שנה לארבע תקופותיה. — ויען שאומר ר"י חמה יוצאה

ביום ארוך ושוקעת ביום ארוך זהו פני צפון, ויוצאת ביום קצר ושוקעת ביום קצר זהו פני דרום, דמשמע שייך יציאה ושקיעה לפני צפון כלומר לאותם הכוכבים אצל ציר הצפוני גם ביום ארוך בתקופת תמוז עת תגיע השמש לקרן מערבית צפונית, לפיכך אמר רב משרשיא על זה ליתנהו להני כללי, כי מעולם לא יצאה החמה בקרן מזרחית צפונית, ושקעה בקרן מערבית צפונית, כי בהגיע השמש לשם בתקופת תמוז וסמוך לה הוא תמיד יום לשוכנים שמה, ואיך שייך לומר בזה יציאה ושקיעה? וכן להפך ביום קצר סמוך לציר דרומי לא יצאה החמה מעולם בקרן מזרחית דרומית בתקופת טבת וסמוך לה ושקעה בקרן מערבית דרומית, כי בעת היא במקום זה הוא כולו יום, באופן שדברי שתי ברייתות אלו של ר' יוסי ושל ר' משרשיא נודקות מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ר' יוסי אומר לערך השוכנים רחוק מציר הצפוני והדרומי לאם ים יציאה ושקיעה ביום ארוך וקצר אבל ברייתא דר' משרשיא אמריה תאמר לשוכנים בארץ השיא.

ככל הדברים האלה וככל החזיון הזה תמצא במחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע ב"ב כ"ה: וגם בזה מוכרח אני להקדים הקדמה קטנה נודעת למדי כי הראשונים דימו שרוח צפון הוא פנוי וריק מכל וכל כמו שנאמר איוב כו, ה' נוטה צפון על תוהו ואמרו בדרך מליצה כי השם הניח רוח צפון תוהו וריק כדי שאם יבוא אחד ויאמר שהוא אלוה, יאמרו לו לא וגדור פרצה רביעית, ואמרו עוד כי מצפון מבוא כל צער ומשם תפתח הרעה ילקוט איוב שם וירמיה פ"א בשם פדר"א. המכוון במליצה זו הוא, כי החכמה נעלמת מעין כל חי, ומי שמתפאר בכח אל, תאמר לו שיגלה מצפוני חכמה וזה הצפון האמיתי, דלת הנכנעלת אשר לא בנוהרה תפתח, וגם שורש הרע אי אפשר לעמוד עליו ע"כ מצפון תפתח הרע. —

אכן טעם הדבר שבחרו הראשונים במשל זה מן רוח צפון, הוא, מפני שבהגיע השמש בכל לילה לקבוץ את צפון בחצי כדור שתחתינו אז היא נעלמת מעיני כל שוכני תבל, ועל כן נראה להמון באלו הצפון ריק ונעור; וכן בהגיע השמש בתנועתה השנתית אל קרן מערבית צפונית, שאז היא הולכת ומסבבת בגובה הרקיע, ואין לה והושך לשוכנים סמוך לקוטב הצפוני רק חמה ארוכה מהלכת בגובה, ונדמה לשוכנים שם כאלו אין מקום ללון ואפס עלור ועזוב לאסוף אורח הבא בזמנו ביתה,— משא"כ בקוטב הדרומי שאין שם ישוב כל כך והשמש מהלכת בשיפולי ונדמה כאלו רוח זה מסוכך ומסובב הישב. — עתה נבין היטב דברי ר"א ור"י בדרך זה: ר' אליעזר אומר עולם דומה לאכסדרא ורוח לצפון אינו מסוכך כלומר העולם דומה לדירה מוקפת משלש רוחות שהחמה הולכת מזרח דרום מערב, ורוח לפון אינו מסוכך כי בכל לילה אין לרוח זה ממעל לאופק שלנו חמה רק לשוכנים מעבר האחר, וביום פשיטא שאין מבא לשמש ברוח זה! וכן בתנועה השנתית בהגיע השמש לקרן מערבית לפונית בתקופת תמוז אז ברוח זה חמתה מרובה מגלותה כי אין לה כלל לשוכנים שמה, על כן אומר ר"א כשמגיע החמה לקרן

מערבית צפונית נכפפת למעלה, כלומר בימים ארוכים אין לשוכנים על קרן מערבית צפונית שום שקיעה, כי החמה תמיד סביב בגובה ארצם ואין שום ספק להגן בעדה כבטבע הלילה וחשכת המערב כדברי ר' משרשיא עירובין נ"ו כמו שבארנו. וכן אין לחמה שם מעבר לעת הלילה ושרויה שם בלא חומת צל.

ט אבל ר' יהושע אומר: עולם דומה לקובה [אוהל צר מלמעלה ורחב מלמטה] ורוח צפון מסובבת, וכשחמה מגעת לרוח מערבית צפונית חוזרת ומקפת אחורי כיפה כי כדור הארץ מציר הצפוני ולמטה כדמות באמת לאוהל מוקף בעגול צר מלמעלה בציר, ורחב מלמטה בארצות הישוב. וא"כ כשהגיע השמש לקרן מערבית צפונית בין בתנועה היומית בין בתנועה השנתית יש כאן היקף אחורי כיפה וחזרה למטה מן ציר הצפוני שהוא הכיפה*), כי אז חוזרת ומקפת לאחור. ולכן אותם השוכנים למטה במקום הרחב, נראה להם רוח צפון מסובך היטב באופן שר' אליעזר כוון על השוכנים סמוך לציר כר' משרשיא ור' יהושע כוון לאותם הדרים מלמטה כר' יוסי, שיש שם שקיעה אפילו בקרן מערבית צפונית; או ר' אליעזר כוון לעולם מהלך החמה לג' רוחות ור' יהושע לעולם הארצי, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. כי דעת חכמי ישראל דעת מיושבת נקייה וטהורה ותעלומות חכמה אליהם נגלו מאד, אף כי עמוקה וצפונה היא בלבם — שהשמש מהלכת תמיד בעיגול סביבות הארץ הכדורית, וכמו שתקנו לנו חז"ל בתפילת יוצר: **מאורות נתן סביבות** עוזו, כלומר העולם מסובב במאור תמיד וכן המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית לשון תמיד מורה כי בכל עת ורגע יש בכדור הארץ במקום מיוחד בוקר וחידוש מעשה בראשית כידוע.

ואין לשאול א"כ מדוע אמרו פסחים צ"ד: בשם חכמי ישראל בלילה הולכת החמה למעלה מן הרקיע וחכמי א"ה אומרים למטה מן הקרקע, ואמר רבי נראים דבריהם מדברינו? כי יש לומר בפשיטות, חכמי ישראל אמרו כן לסבר אוזן ההמון, אשר ידמה כן ולאו אליבא דהלכתא וכן נאמר למעלה שם בשם חכמי ישראל מילתא דלית להו באמת: גלגל קבוע ומזלות חוזרין. ואנחנו ידענו בשם ר' שמעון ב"י שאמר אין אנו יודעין אם קבועין הם בגלגל או שטין באויר או למהלכם הם הולכין ב"ר פ' ו' — ואלולא כן, לא אמר רבי נראים דברי חכמי א"ה מדברינו או לפי גרסת המורה בע"ק ומהרש"א הודו חכמי ישראל לחכמי א"ה, אלא מפני שידעו חכמי ישראל שכן הוא רק שהוצרכו להעלים הדבר תחלה מפני בוזי דעת ומלעיגים ביראי השם לבל יתנו הסב רוחם מן הטעות המורגל בהמון. ואמיתת פירוש מחלוקת חכמי ישראל עם חכמי א"ה יתבאר עוד.

ודע כי לדעתי אינו רחוק לומר שמה שנחלקו ר' שמעון ורבנן [סוכה ו' ע"ב] אם הסוכה צריכה ג' או ד' דפנות, תלוי בבחינה זו שאמרנו

*) עיין ישעיה פ"ט, י"ג. י"ט, ט"ו. כפה ואגמון (דאס העכסטע אונד דאס נידריגסטע) אם כן כפה שייך יפה על ציר הצפוני הגבוה.

למעלה, מפני שהסוכה הוא דירת עראי דוגמת עולם הזה ואם הרוח הרביעית בלתי מסוככת כדברי ר' אליעזר אז די בשלש דפנות, ואם רוח רביעית מסוככת כדברי ר"י אז צריכה הסוכה ד' דפנות, ואנו קי"ל דדי בג' דפנות מפני שלפי האמת אין הכחשה בנודע ומפורסם שחצי כדור שלנו איננו מסוכך בצפון כאשר בארנו.

חוץ מזה ראוי לעורר פה כי כנראה מפשטיות דברי חז"ל לא שמרו ללכת תמיד בשיטת התכונה הישנה, כי לפי שיטת בטלמיאוס ישנם תשעה גלגלים המתגלגלים סביב הארץ. א] גלגל המקיף [primum mobile] או גלגל עולם, וועלטראד, אורקראפט. ב] גלגל מזלות. ג] שבתאי. ד] צדק. ה] מאדים. ו] חמה. ז] נגה. ח] כוכב. ט] לבנה. י] ארץ שלנו, באופן שבין גלגל מזלות לגלגל חמה ישנם ג' גלגלים ובין חמה ללבנה שנים; אבל לפי דברי חז"ל חגיגה [י"ב ב'] חמה ולבנה וכל המזלות ברקיע השני עומדים ולדעתם שם שבעה רקיעים הם: וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות. והזבול אשר הוא באמצע יש בו ירושלים של מעלה ע"פ שיטתם שירושלים שלמטה הוא טבור הארץ שלמטה. שיטה זו בכללה תדמה יותר אל שיטת התוכן הגדול: טיכאָ דע בראַהע אשר לדעתו השמש והירח מתנועע' סביב הארץ שלנו, ושאר כוכבים מתגלגלים סביב השמש במשך זמן ידוע מרביעית שנה עד שלשים שנה ע"ד שאמרו [ב"ר ו']. אכן באמת נראה כי לא כוונו חז"ל למנות מספר הגלגלים כלל, ומה שמנו שבעה רקיעין אין לפרש כמו שפירש המהרש"א שזה מכוון על פי שיטת התוכנים שצ"ם חנכ"ל. כי אם כן איך יחלוק ר' יהודה שם בחגיגה ויאמר שני רקיעין הן? ועוד למה העמידו כל הכוכבים ומזלות ברקיע אחת? ועוד כי לדבריהם שמה השבעה רקיעין משמשים לענינים אחרים ולא על דרך הגלגלים כי אמרו וילון Velum [היללע, פאָרהאנג] איננו משמש כלום, אלא נכנס שחרית ויוצא ערבית ומחדש בכל יום מעשה בראשית. רקיע שבו חמה ולבנה כוכבים ומזלות קבועין. שחקים שבו רחים עומדות וטוחנות מן לצדיקים. זבול שבו ירושלים ובית המקדש ומזבח בנוי ומיכאל השר הגדול מקריב עליו קרבן. מעון שבו כיתות של מלאכי שרת שאומרות שירה בלילה וחשות ביום מפני כבודן של ישראל. מכון שבו אוצרות שלג ואוצרות ברד, ועליות טללים רעים סופה וסערה [לייסר בם הבריות] ודלתותיהן של אש, ודוד בקש עליהם רחמים והורידן לארץ? ערבות שבו צדק, משפט וצדקה, גנזי חיים, גנזי ברכה, ונשמתן של צדיקים ורוחות ונשמות וטל שעתיד הקב"ה להחיו' המתים כולם דברים שאין להם ענין כלל אל מספר ותוכן הגלגלים?

לפיכך נראה ברור שלכוונה אחרת מנו חכמים את אלו, והוא, כי לפי המקובל בכללי אמיתיות בטבע הבריאה יש לאדם שני מיני השתלשלות מתחלפות וכרוכות זו בזו [א] השתלשלות עולם השכלים עם כל הכנות לו, דרך התפשטות בחכמה ומוסר. [ב] השתלשלות עולם החומרי המשגיח וסודר עניני בריאת הגוף ועולם התחתון. ב' עולמות אלו העליון והתחתון חלקו את כל אחד ואחד לשלשה בחינות והעמיד באמצע תכלית כולם,

באופן שקראו לכל בחינה ובחינה כפי ענין התפשטותו לעיני שכל המשיג רק מושגים ידועים ונכרים באמצעות ציורים מוגשמים בשם רקיע. ויש אם כן שבעה רקיעים אשר נסדרים כפי השערתי על דרך זה: וילון רקיע שחקים בשלשה אלו נכלל כל שלמות אנושי בכח האפשר [א] כי מפני שהאדם יש לו גוף אשר כמכסה ולעיף לנשמתו ושכלו, לכן כל העולם יש לו דוגמא מזה והוא וילון [דיא היללע] אשר היא כדמות מלבוש לגופות העולמות, וזה אמת גם לשיטת תכונה חדשה אשר אומרים תאמר שיש לחמה אשר היא בעצם גוף עכור תחילה אויר גדול ומעובה יותר מכמה מאות פרסה [אטמאָספערע], וסביבת אויר זה העיגול האשי המאיר והמחמם [פאטאספֿערע] וזה מאור השמש, וסביב לו וילון ספירי דורכזיכטיגע אומהיללונג]. [ב] כמו שבאדם מתפשט מתחת למכסה גופו, השכל אשר על ידו הוא לומד לימודים, ומרגיל נפשו ונשמתו להתחבר אל הבריות וליסד אחוזת מרעים לטובת ישוב העולם, כדרך שחמה ולבנה כוכבים ומזלות מתחברים יחד במעגלותם להאיר על פני תבל, לפיכך נקראת בחינה זו בכלל העולם הגדול: רקיע שבו חמה ולבנה כוכבים ומזלות קבועים. [ג] כמו שבמין האדם לא חסר עלמא לעולם לצדיקים וישרים אשר משליכים נפשם מנגד, וכל מגמתם הוא רק לפעול פעולות ישרות לתכלית הצלחת הנפש במקום שאין להם שכר גופני, רק בכח אלהי, ניזונים ומתפרנסים בצער, והם הם מצוקי ארץ אשר עליהם שת הבורא תבל האמונה והבטחון; לעומת בחינה זו יש בכלל העולם רקיע שלישי שחקים לשחוק מן לצדיקים ע"ד שאמרו לא נתנה תורה אלא לאוכלי מן. — שלשה אלה מכוונים אל טבעיות, לימודיות ואלהיות לתכלית השגת האדם וידיעתו בעולם התחתון והשפל. — וגם אפלטון לקח למשל הנימוסיות בחברת בני אדם את כוכבי רקיע.

כנגד שלשה אלה העמידו גם בעולם העליון שלש בחינות נאצלות להנהגת העולם השכלים, מעון, מכון, ערבות. [א] מעון הוא מדור המלאכים המיועדים לעשות שליחותם בכל מעשי תבל ומלאה, לפיכך המה אומרים שירה רק בלילה וחשות ביום בשעה שעושים שליחותם. [ב] מכון הוא מדור כל מיני גשם ושלג ברד סופה וסערה אגלים וטללים אשר על ידם עושה השם דין בעולם, ומאיר עיני משכילים ובוחנים בהויות העולם, אם לחסד ואם לשבט, ודוד בקש רחמים והורידם לארץ, כלומר על ידי השירות והתשבחות, התפלות והבקשות במליצות נשגבות, אשר אמר דוד על כל השינוים הנעשים באויר בכח עונש שמים לתכלית טוב ונאה, למען ישיג העולם לימודי מוסר ומדות, בכח זה יש לדברים הנראים תחילה כאלו נבראים לרע ולעונש, סידור נאה ויאה בתכליתם ליסד ברית החברה ושלום נועם אחדות הבריות [דיא פאעזיע דעס שיינבאר בעזען איסט דיא מאָראל אונד דיא וועלט-ליכע האַרמאָניע] וזה עומק המליצה: דוד בקש עליהם רחמים והורידם לארץ לגשמם ברוח המליצה והשיר. [ג] ערבות הוא המדור של כל

הדברים שבלייס וטובים בהחלט: ברכה חיים ושלום צדק ומשפט וכל טוב כפירוש מלת ערב [אנגענעהם] וגם ענין תערובות [האַרמאָניע], באופן שבלשה אלו בעולם העליון מקבילים אל השלשה שבעולם התחתון, כי כמו שבעולם התחתון וילון רקיע שחקים מולידים טבעיות מידותיות ואלהיות כן לעומת זה בשמים מעון מכון ערבות מולידים מלאכים לשמור טבע בני אדם, עונשים לשמור מוסר ולימודי בני אדם, צדק ומשפט ברכה חיים ושלום לשמור שכר טוב ותכלית האחרון לבני אדם מאלהי. ובאמצע שני סדרים אלו של שלשה אלו, עומד זבול מדור ירושלים של מעלה וירושלים של מטה אשר נחשבים כנקודה האמצעית בתוך העיגול וכמרכז לכל הקוטרים המה המעשים הנעשים בארץ לתכלית יפה ונאה. בעבור זה על האמת אין הסופר שבעה רקיעים מתכוין רק לשני סדרים והם שני רקיעים עולם התחתון ועולם העליון מסולשות בטבעיות לימודיות ואלהיות, ואליהם כיון גם רב יהודה האומר שני רקיעים הם מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. ואין דברים אלו יוצאים חוץ להיקש השכל כי אריסטו אבי החוקרים הבין ג"כ בשכלו שבהכרח ישנם ג' מיני עולמות עולם השכל ועולם השפל והאמצע שבשניהם ובעלי כת פיטאגארא הפליגו בנועם זמירות הרקיעים [וועלטמוזיק] על פי לוחא חדא בשימושי הגלגלים שינויהם ותמורותיהם וחיבוריהם.

מעתה אם הטעתי נודקת אין תפונה כי אין להאשים כלל את חז"ל אם דברו לפעמים בעניני תכונה בדרך נוטה למדי מכלל יסודי חכמה ותחת המובן הרגיל והקל מאוד לאומות, כתבו וחתמו ענינים מבהילים יוצאים מדרך ההיקש, כי חז"ל שמו לעיניהם יראת שמים ליסוד ותכלית חקירתם, לפיכך דברו על כל דבר בחידה בשעה שמסרו הדברים לתלמידיהם והעמידו הענינים העומדים ברומו של עולם תחת מוסר התורה ויראת שמים עד שכל נבאי השמים תלוים רק במאמר אחד ובפרשה אחת והיא בכל דרכיך דעהו כי יראת ד' היא חכמה. לתכלית זה לייכו כל ענין טבעי לפי עומק מושגו במוסר ודעת.[1]) הן תראה אמרם ב"ר פ' ויצא משם ר' שמעון בן יוחאי: מירושלים של מטה עד ירושלים של מעלה הם י"ח מיל בחרו אם כן במספר י"ח לעשות הפרש

---

[1]) ודע כי מבלעדי זה חובה עלינו להחזיק טובה לקדמוני ישורון אשר גילו לנו סודות תכונת שמים ע"פ עומק פירוש המלות כי כבר עמדו בעלי לשון לשאול למה זה נקראת השמש בשם זה ונקראת ג"כ חמה, מה בין שמש לחמה? וכן מה זה לבנה ומה זה ירח וכן שם חרס לשמש הוא זר ולא מצאו מענה? אבל באמת טעם הענין הוא כך: לפי שיטת תוכנים חדשים אין מאור הלבנה מחמם רק מלבין, כי יש הפרש בין טבע אור המאיר ובין אור המחמם, השמש שיש לה אור אדום מחמם הגופות ונקראת עבור זה חמה, ושמש לפי שמשמשת את העולם או בעבור הרכבה שם — אש — שמש. ונקראת חרס על שם שהיא מהריסה במרוצתה בבואה אל שתי נקודות העמדה Solstitia אבל הלבנה נקראת כן מפני שאורה לבן ואינה מחממת ונקראת ירח לדעתי משם אורח (גאסט) כמ"ש אורח צדיקים כאור נגה וכו' ירח יקר הולך ונגה מפני הנגיעה בקרני שמש בזמן מוגבל כאורח בזמנו.

בין קודש לחול, אם מפני שבאמת לפי שיטת הישנה המה מספר הגלגלי' י"ח, כי נתנו לכל שבעה כוכבי לכת לכל אחד גם כן גלגל אחר יוצא מרכז הרי י"ד ולחמה ולבנה נתנו לכל אחד עוד גלגל יוצא מרכז הרי ט"ז, ולגלגל המזלות וגלגל המקיף הרי י"ח עיין רמב"ם מורה א' פ' ע"ב שכתב לא פחות מי"ח אבל יתכן שהם יותר כאשר הוא האמת. ואם מפני שסיימו סכום עולמות י"ח ע"א ד', או מה שקרוב יותר מפני שסיימו שם ב"ר סכום המקומות שבתורה שנאמר שם האבות אברהם יצחק ויעקב י"ח פעמים והאבות המה מרכבה לשכינה, באופן שיוצא מזה תכלית יפה לסור ממוקשי עבודת שוא של אומות עכו"ם אשר לא ידעו להפריש בין חול לקודש ודימו כי כל הכוכבים וכל צבאי מעלה אלהות המה ונהפוך הוא אבל ישראל עם אשר בחר בו ד' לפרסם שמו ית' המה מגדילים סכום החיות הקודש חלקיהן ואבריהן לעשרה ועל כולנה כסא הכבוד מרום מראשון [חגיגה י"ג ע"א].

יא על דרך זה הגידו לנו בקבלה כ"ע שבזמן שישראל אינם עושים רצונו של מקום ליקוי המאורות הוא סימן רע; אבל אם ישראל עושים רצונו של מקום נאמר על ישראל ירמי' י': מאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה, גוים יחתו ולא ישראל. בלתי ספק ידעו א"כ כי ליקוי המאורות הוא בטבע המציאות, אבל אם ישראל אינם עושים רצונו של מקום והולכים בדעות עובדי עכו"ם לחשוב כי המאורות המה אלהות וכי הליקוי הוא סימן רע א"כ ממילא באמת נעשה ליקוי זה סימן רע לישראל ג"כ העוזב דרך האמת. והם ז"ל פרשו שם את כוונתם זו באמרם כי בזמן שהאומות לוקים גם אלהיהם לוקים עמהם, כי זה בזה תלוי מפני שהבלי הגוים חשבו הכוכבים לאלהות והליקוים בליקוי אלהות א"כ ממילא אלוקותם לוקה ונלקה. והמופת הנאמן שכל דבריהם בענינים אלו בסוד נאמרו לתכלית קדושת ישראל ודעת מביני מדע, היא הברייתא המובאת שמה וזה תארה: ת"ר בשביל ד' דברים חמה לוקה, על אב"ד שמת ולא נספד כהלכה, ועל נערה מאורסה שצעקה בעיר ואין מושיע לה, ועל משכב זכר, ועל שני אחים שנשפך דמם כאחד. ובשביל ד' דברים מאורות לוקין על כותבי פלסתר (מלשינים ומוסרים) ועל מעידי עדות שקר, ועל מגדלי בהמה דקה בא"י, ועל קוצצי אילנות טובות. מאמר זה אומר דרשוני כי [א] מה בין חמה לוקה למאורות והלא בכלל מאורות הוא חמה? [ב] ומה זה אב"ד שמת ולא נספד כהלכה ומה זה נערה מאורסה ומשכב זכר וכן כולם? אבל האמת הוא זה: ביוסף לרומיים קורות י"ד ע' ד' [ובסנהדרין י"ט. שמעון תחת שמאי] מבואר כי התחלת החרבן של בית החשמונאים על ידי הורדוס נעשה, מפני שבא הורקנוס לסנהדרין והגין על הורדוס המרצח את חזקיה, והסנהדרין כבשו פניהם לקרקע ולא מיחו בהגנה זו, ואז קם שמאי הזקן **אב"ד** וגער בסנהדרין וניבא כי לבסוף ימלוך הורדוס העז פנים ומחרף מערכת א"ח מפני שהב"ד לא ענשו אותו מעיקרא. והנה לא נשמע קול שמאי **אב"ד** וע"כ יצאה הגזרה, ובטלו בית חשמונאים

שנקרא חמה במדרש שמות רבה פ' ט"ו ע"ש הכ' ברה כחמה ע"ש. ונתגלגל הדבר עד"ז: בתחלה צעקה ירושלים וכל א"י שצריכים ב"י למנהיג מלך אשר יבחר בו ד' וזה כדמה כנערה מאורסה לאיש ואין לה מושיע עיין ירושלמי חגיגה פ"ב ה"ב: ארוסי יושב. אח"כ לאמו שני אחים הורקנוס ואריסטובולוס על מלכי ישראל, ושניהם שוכבים זה על זה. ב"ק פ"ק וסוטה מ"ט: וזה נקרא שני **אחים שנשפך דמם כאחד** ועיין יומא ע': ומה שאמרו מאורות לוקין הוא מליצה כנגד אלו אשר מלך קנאתם אומרים גם לי גם לך לא יהיה, המכבים את הנר שהדליקו בני אדם צדיקים, לבל יאירו ע"פ תבל, ומקנאים כאלה ד' הם: [א] **כותבי פלסתר** ומונעים הטוב מב"א, [ב] **מעידי עדות שקר** למנוע טוב מבעליו, [ג] **מגדלי בהמה דקה** כלומר שמגדלים שם הרשעים שנדמו כבהמה דקה בעודם קטנים, [ד] **קוצצי אילנות טובות** כלומר בני אדם צדיקים ראויים להוציא פרי טוב לעולם.

יב אחר הדברים האלה אם כפן שכלנו להשקיף על פני חוצות המאמרים של התלמוד והמדרש אשר תוכם רצוף אהבת חכמת הלימודים וענייני תכונה במלאכת שמים וארץ; בהכרח נודה כי הכל הולך אל מקום אחד ועיקר כונתם להכניס מורא שמים בלב השומע ולהכריע כל המדעות וכל החכמות החיצוניות אל תחת משמעת קול התורה, כדי להורות שכל יצורי מטה ומעלה נבראו כסדר וכתבנית החכמה אשר נראה בהר התורה איפוא לזאת השמיעו בחוצות קולם עם קול ד' בכחו של כל אחד ואחד; פעם באו בארוכה ופעם באו בקצרה, פעם הוסיפו כח במפליא של מעלה והפליגו בדברי הבאי לאמר דברה תורה כלשון בני אדם וכאשר ידמו חכמי אומות ודיעות רוב בני אדם, ופעם רמזו בקצרה להגיד את האמת המקובל לאוזן החכם המבין מדעתו לפיכך הביאו כל מיני סברו' בענינים כאלה לכלל מחלוקת באופן שנראה כי האחד מן החכמים המפורסמים יתפוס בשיטת ההמון והשני בשיטת החוקר והמקובל אמיתי; ב"ש יאמרו כך וב"ה בהפך, או ר' אליעזר ידבר בשיטה זו ור' יהושע בשיטה אחרת של החכמים (אין דיאלאָגישער פּאָרם) למען יוכל כל אדם לפי כחו את הדעת אשר אהב הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו ישמע החכם ויוסיף לקח לראות אורות מאופל המחלוקת. — לפעמים דברו במליצה ולייכו מושג רוחני שאי אפשר להבינו לכלל השומעים במלבוש חומרי וקראו לו שם כשם הגדולים אשר בארץ? ד"מ אם נחלקו בית שמאי וב"ה חגיגה י"ב, ב"ש סברי השמי' נבראו תחילה ואח"כ הארץ וב"ה סברי ארץ נבראת תחילה ואח"כ שמים, וחכמים אומרים שמים וארץ כאחת נבראו. וזה סותר למה שנאמר סתם במס' תמיד ל"ב ומפי חכמי נגב שהשמים נבראו תחילה ואח"כ הארץ?

ברור הדבר כי באמת הכל מודים שהשמים נבראו תחילה ואפ"ה אלו ואלו דברי א"ח כאשר אבאר בקיצור והוא, כי בסנהדרין צ"א: מפורש שקראו מושג השכלים ממעל והנשמה בכלל בשם שמים, וכל ענייני חומר קראו בשם ארץ והגוף בכללו כי אמרו בדין שמים הדן את הנשמה והגוף

יחד להוכיח זאת מן הכתוב יקרא אל השמים מעל-הנשמה: ואל הארץ לדון עמו-הגוף. מעתה הביאו בחגיגה שיטת ב"ש השמים נבראו תחילה להורות את האמת לחכמים המעמיקי' עלה ורואים באספקלריא המאירה כי הנשמה קודמת לגוף בזמן ובמעלה כאשר התורה והחכמה המופשטת קדמו לבריאה בטבע — אולם לעומת זה הביאו ג"כ שטת ב"ה ארץ נבראה תחילה והוא כלפי המון בני אדם אשר יראו לעינים כי גופם נברא תחילה ואח"כ נשתלם השכל אצלם לאט לאט. ב"ש לימד דעת אמיתי שסוף המעשה במחשבה תחילה לעיני השכל שרואה ללב וקיבת כל דבר, וב"ה לימד לעיני בשר הרואים בחוש בשר כי החומר נראה תחילה — והכריעו חכמים כאחת נבראו, להורות כי אצלנו שוכני בתי חומר אין גוף בלא נשמה ולא נשמה בלא גוף אין מעלה ולימוד בלא כוונה ואין כוונה בלא מעשה — אכן במקום שאין הכרח טוב לפרש דבריהם ז"ל כפשוטם על דרך משל מה שחכם יקר הבין במחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע ב"ב כ"ה: שר' אליעזר סובר כשיטת היפרכוס שהחמה נכפפת למעלה מגבנונית העיגול ור' יהושע סובר כשיטת אריסטו שהחמה מתנועעת ככל הכוכבים בתנועה קערורית בתוך כדור חלול. ולא יתכן כן כי באמת לשון אחורי כיפה לא משמע כן? ועוד למה נחלקו דוקא אם הגיעה השמש לקרן מערבית דרומית בתקופת תמוז ולא בכל השנה? ועוד סיום המאמר שנאמר הולך אל דרום וסובב אל צפון הולך אל דרום לעולם ביום, וסובב אל צפון לעולם בלילה סובב סובב הולך הרוח אלו פני מזרח ומערב שפעמים מסבבתן ופעמים מהלכתן מורה שהמכוון כמו שפירשתי למעלה. גם מזה תשובה למ"ע פי"א שהבין לפרש שבין ר"א ובין ר' יהושע סוברים שהשמש אינה שוקעת בלילה למטה מן הקרקע כאשר לשוכני תבל החדשה, כי אם בהגיעה לקצה המערב סובבת השמש לצדדים סביב הארץ לר"י ולר' אליעזר נכפפת למעלה מן הרקיע; כי אם כן מה זה סובב אל צפון לעולם בלילה? והמהרש"א הביא פירוש אחר והוא כי ר"א סובר כשיטת חכמי ישראל פסחים צ"ד: שהחמה בלילה למעלה מרקיע, ור' יהושע סובר כשיטת חכמי אומות שהחמה מהלכת למטה תחת הקרקע וגם זה דוחק כאשר יבואר להלן לכן טוב יותר לפרש כפשוטו שר' אליעזר סובר נכפפת למעלה לצד צפון שנקרא מעלה נארדפאָלהעהע ור"י סובר חוזרת אחורי כיפה כי כיפה פירושו בנין כפוף ונוטה כמו הגיע לכיפה ע"א י"ע; (כישע) וכן נקרא בדין ציר הצפוני בפי התוכנים שאומרים שכל שעולה יותר למעלה לציר הצפוני ציר כוכבי שמים נראה לו כחלל גבוה ומתעלה וכשחוזר האדם משם נראה כאלו חלל זה מתקצר ויורד, דיא ערהייבונג דער פאָלהעהע עיין להלן, ולפיכך אמר ר"י חוזרת לאחורי כיפה כאשר פירשתי למעלה.

נחזור מעתה לענייני התכונה ע"פ שיטת חדשים גם ישנים ונאמר על פי הכלל שאמרתי: דבר ברור הוא שמשה רבינו וכל הנביאים הקדושים ראו אור בהיר בשחקים וידעו איך העולמו' משולבות יחד ותוכן

כל מהלכי כוכבים ומזלות כאשר ידעו בדקדוק סודות התורה לפלס כל דין והלכה על פי אמיתת יסוד ושורש מוסר השכל, כי כל מצוה יש לה שביל מדע במרומים ושורש שכלי בנתיבות חכמה עליונה.

והנה החכמים הבאים אחריהם שמרו בלבם מורשי הסודות בטעמים ונימוקים של כל מצוה בדרך כלל, והיותר גדולים וקדושים אחזו בלבבם ג"כ אופני מסלולי השמש והירח הארץ וכל אשר עליה — אכן לרוב בני אדם מחוכמים „המהלכים בין העומדים האלה" אשר מהלכים עם חכמי אומות ונושאים ונותנים עמהם ושומעים דבריהם אשר נודעו ונתבררו להם ע"פ המדעות מן המאוחר אל הקודם, פעם בטעות פעם בבירור הוכרחו להביא הדברים שנשמעו בין החיים לפני יושבי בית המדרש, ולחקור במו עד מקום שידם מגעת כדי לברר האוכל מתוך הפסולת ולפלס על פיהם דיני תורה לתכלית הקדושה והטהרה. לפיכך אחר אשר נשמע ד"ת קול מחלוקה גדולה במחנה הפילוסופים היונים והרומיים: אלו אומרים הארץ עומדת על המים והשמש שוקעת בערב ג"כ לתוך מימי אוקיינוס, ואלו אומרים הארץ היא ההולכת כגלגל סביב השמש. הכלדיים יאמינו שהארץ היא קערורית וכאניה קטנה עומדת על המים והיונים הראשונים האמינו זאת ואמרו: כי בלילה חוזרת השמש למקומה הראשון על ספינה של זהב יפה מאד. פיטאגאראס ואריסטו כבר שערו לנכון כי הארץ היא עגולה ומעבר השני הולכים ג"כ בני אדם (אנטי-פאדען), אבל רוב חכמי רומיים לחקו על משפט זה, ופלוטארך הוכיח את האומרים כן שמרוב אהבתם אל רעיוני כזבי מחשבותיהם, ירצו שבני אדם יתלו עם רגליהם למעלה או ישרצו בארץ כנחשים ואפעה. וכמה כהני נוצרים נתפסו על מה שהאמינו בכדורית הארץ עד שהכהן הראשי ווירגיליאוס בעיר זאלצבורג הורד מגדולתו עבור אמונה זו בכדוריות זה יותר מאלף שנים. וגאלילעא גאלילעאי זה כשלש מאות שנה הוכרח לשבע בשבועה חמורה ברומי כי לא יאמין בגלגלות הארץ ומרוצתה. כל כך גדלה הסכנה למי שאומר דבר נגד פשטות דעת ההמון. ואיככה לא יעשו דברים כאלה גם כן רושם במחנה העברים אשר בודאי גם במו הוכרחו חכמים לפעמים להחריש, לחסום פיהם, ולהסתיר האמת בחכמה מפני ריכון הבריות. או אז כתבנית זה נהגו חכמי ישראל בבית מדרשיהם לעשות כיתות כיתות בתוך קהלם; זה יאמר כשיטת פלוני וזה בהפך כדי שעל ידי מחלוקה כזו יבוא הכתוב השלישי ויכריע לתכלית האמת והצדק במשפט התורה.

יג מלורף לזה תדע כי הרעיון הגדול והנורא שהשם ברא עולמות אין מספר וכי הארץ אשר בני אדם שוכנים עליה היא כגרגיר קטן וכטיפה מן הים לערך העולמות הגדולות, הוא מביא לפעמים את האדם לידי מרד וספק בעניני שמירת הדת ואמונת השגחה הנלמדת מקיני; כי אם כה יאמר לך רבך דע כי כל מין אדם הוא תולעת ולא איש וכאין נחשבו כל מעשי צדקה לעומת גדולת הבורא שמשים גדולים ונוראים אין מספר נלבאם, אז יכנוס ח"ו ספק בלבך לאמור הלא ככל גדול הוא בתורת

חכמים שכל אדם יראה את עצמו כאלו בעבורו נברא העולם, כדי שעל ידי שמירת התורה יקיים את העולם ויכריעהו לכף זכות ואפילו בשביל צדיק אחד נברא העולם קידושין ספ"א וחגיגה רפ"ב וש"מ.

ואיך אם כן אפשר זה שבעל הבירה טרח כל הטורח הזה בשביל יתום חלום אשר אין לו עינים לראות מה שבארץ מתחת כ"ש מה שבשמים ממעל? —

אשר על כן מן ההכרח להסתיר בחכמה את הסוד האמיתי הזה מגדולת הבריאה והמלאכה הנוראה מן המון תלמידים ולגלות רק לחכם ומבין מדעתו לסלק כל ספק ותפונה מלבו, בהבינו כי הן הן גבורותיו והן הן גדולותיו שבכל מקום שאתה מוצא גדולתו של יוצר בראשית שם אתה מוצא ענותנותו, וזה דרך ד' באמת להשגיח על כל גרגיר קטן וטפה היותר גרועה כאשר משגיח בעל הגן על כל עשב קטן לפאר בו את פרדיסו כי מקיבוץ קטני ערך ימלא חשבון גדול אם ישגיח עליהם השומר העליון בדיוק. בעבור זה הוכרחו לדבר מתכונת העולם לפעמים בסגנון הרגיל ובקול ענות חלושה כאלו אין עולם אלא אחד ומרכז כל הבריאה הוא עולם שלנו אשר עומד על המים וכל צבא השמים משתחוים לו, כי אין שם רק אור מאיר קטן ודל, להאיר לבני אדם ופעם דברו בקול גדול ולא יסף להגדיל שמו ית' באמת כאשר הוא, שאין תכלית לבריאה שברא וזה רק לירא שמים בסתר ודובר אמת בלבבו היודע לפלס משפטי השכל ולא ישאל שאלת המתפלספים אם לכל הבריאה כולה אין סוף ותכלית וכל החלל כולו אין לו תחילה וקץ לעולמות שבו אם כן איה מקום כבודו ית' כי די לנו שנדע בבירור שהוא ית' ישגיח עלינו ואין אפשרות לקלרי שכל להשיג שמי מרומים. אכן בכל זה טוב עין הוא יבורך ואין ספק שחכמי תורה שבע"פ כהגו טובת עין והגידו לנו אמיתיות במליאות בבירור יותר מכל חכמי אומות שהעלימו עיניהם מהם מן האמת או הסתירוהו למען בלוע בלע כסף מן העורים והפסחים ואביא לזה ראיה:

א) חגיגה י"ב: אמר ר' יוסי אוי להם לבריות שעומדות ואינם יודעים על מה הן עומדות, הארץ על עמודים, עמודים על המים, המים על ההרים, ההרים על הרוח, רוח עומד על הסערה וסערה בזרועו של הקב"ה ועיין ירושלמי שם שהסערה כמין קמיע תלויה בזרוע של הקב"ה.

פירוש הדבר החתום הזה איכו כמו שירלו קלת חכמים לומר שהכוונה על מה שבתוך הארץ, כי אילון הארץ עומד על עמודים של מתכת תחת מכסה הארץ ועמודים אלה על המים שבבטן הארץ וכן הרוח, דאם כן קשה מה זה הרים כי איזה הרים יכנס בבטן הארץ? ועוד הרוח תלוי בסערה לא יכוון כי מה זה סערה בפנים האדמה מלמטה? ונראה ברור כי בזה הראו לנו חז"ל אמיתת קבלתם בכלל הבריאה, יען כי הויות הארץ נעשה בדרך קפאון מן החומר הנוזלי אל חומר המוקשה. והיה העולם תחילה מים ומתוך המים נתהוו אלפים רבבות למחים חיים פאליפענארטיגע פפלאנלען כמו אלמוג (קאראללען) נתר (קריידע) אשר

נתלקטו על יד על יד להיות כעמודים גבוהים בתוך המים או בשאר אילנות גדולות שנתלקטו לאחדים עד שנעשה מהם איים גדולים וארצות רחבי ידים, כמו שכל מדינות האללאנד נתיסדה על עמודים של אלמוג כאלה על המים. אפס אם כן שהארץ נתהוה על ידי עמודים ועמודים על ידי המים בעלי חיים, א"כ המים עצמם יהיו הולכים וכלים ולא ישתייר מהם כלום? לזאת ברא השם הרים גדולים עם מבועי מים רבים וחקק חוק שמעל ההרים נוזלים רבבות הררי שלג והיו למים אשר על ידי חילוף כזה יש מקום מוצא למים לעולם, וכמעט קיום המים ומרוצתם בחזור ושוב מן המעינות אל הנהרות והימים ומשם אל העננים לירד משם בצורת גשמים ושלגות, ועוד משם אל מעיינות ההרים, כדי להחזיק במעוז מים חיים ברוח האופנים אשר בו, להזילם על פי חוק וסדר שלא יעברו גבול היבשה והיבשה לא תהפך למים ע"י מרוצת השנוים והתמורות. ולפיכך המים עומדים ומתקיימים על ההרים וההרים קיימים רק ברוח ד', אשר קשורה בו הסערה כלומר רוח **המשער** כל דבר בעולם הבינה כילד אפשר להתקיים לבלתי יעבור כל דבר את גבולו. גם חכמי עמים השבו את ההרים למפרישי מים וואססערשיידונגען תחילה ונודע עתה שיש ימים קרובים וסמוכים בלי הפרשת מים, אבל חז"ל דעתם שמכח ההרים יש למים קיום חזק כפי חוקי טבע מבראשית וזה אמת ע"פ הכמת הארץ והוייה (Geologie und Erdformation) מה יקרה מלילה זו, סערה תלוי' בזרוע של הקב"ה. היא היא תתן עדיה על טהרת שכל חז"ל המקבלים האמיתים כי בזה הורו לנו היסוד הגדול אשר אמונת ישראל נשענת עליו והוא: כי האל הטוב הוא שכל נבדל למעלה מן הטבע וכל העולמות, כי כל עולמות נקשרות יחד ברוח אל מרומים **המשער** כל הצורות וכל שיעורי הברואים, והסערה זו גופה תלויה בזרועו של הקב"ה ואין עלם כבודו יתברך בעלמו הטבע והסערה, רק נעלה מהן מאוד, והוא המשער והטובע את כל ענין ברוח שפתיו ובזרוע עוזו נקיימים לתכלית יפה ונאה. ולא זו בלבד כי אף חיבה יתרה זו נודעת מאוד לחז"ל כי ככה אמרו בירושלמי חגיגה שם רפ"ב: אדריכוס שאל לעקילס קוסטא אתם אומרים הן עלמא על רוחא קאים. אמר לו הן אמר לו האיך אתה מודיעני זאת? אמר לו הביא לי גמלים, הביאו גמלים והטילו עליהם משא והלכו. אח"כ הטילו עליהם משא כבדה עד שלא יכלו עוד השב רוחם ורבלו תחת המשא, באופן שנודע כי רק מקולר הרוח אשר להכבש למטה אפס כח הסבל — אז הודה אדריכוס כי הרוח הוא הגורם — מבואר מזה שבאמונה זו נבדלו אז ישראל מבין העמים, כי ישראל האמינו שהעולם קיים על רוח, ולאומים גדולים כמו הרומים האמינו שקיים העולם על המים או על דבר אחר. ועתה עלינו לשבח לאדון הכל אשר הקים ישועה לעמו ישראל, יען על ידי המדעות והחכמות נתאמת על יד על יד כי הדין עם אמונת ישראל וזה כל תפארתנו וכל מאמדנו לראות בכשרון החקירה, אשר בלתי ספק אם באמת ובתמים תחפש אחר הסיבה של כל הסיבות והיה באחרית

הימים נכון יהיה כבוד ד' על הרי המדע והחכמה לתפארת ישראל והיה ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד וגם האיש משה יגדל מאוד בעיני העמים אשר ישמעו ויבינו את החוקים האלה כי הוא ג"כ כהררים התלוים בשערה חגיגה י' וכמו שהרים בטבע עומדים על הרוח והרוח בסערה תלויה בזרוע ד', כן הדינים והחוקים המוסרים הוא הררי אל ומשפטיו נאמנים וקיימים בסערה כפי אשר הטביעם חכמת רוכב שמים מעל ועיין ב"ר פ"י שאלת אדריינוס לר' יהושע ותשובתו בד"א. אחר שאמר ר"י על מה העולם עומד בדרך חכמת הטבע (פהיזיקאלים) אמרו רבנן העולם עומד על שנים עשר עמודים כמספר שבטי ישראל ויש אומרים על שבעה עמודים שנאמר חצבה עמודיה שבעה, ורבי אלעזר אמר על עמוד אחד עומד וצדיק שמו שנאמר וצדיק יסוד עולם. בלתי ספק כוונו חז"ל בזה לתת שלשה טעמים לעמידת העולם (א) טבעיות בשם ר' יוסי (ב) לימודיות וכימוסיות כנגד י"ב שבטי ישראל ושבעה עמודי חכמה אשר עליהם עומד ברית החברה (ג) אלהיות (רעליגיעזע אידעע) צדיק יסוד עולם, מר אמר חדא ומר אמר חדא ול"פ.

יד ואם גם אמרו חכמים דרך צלה טובה שיראה אדם כאלו העולם נברא בשבילו כדי לתקן ולא לעוות עולם שנמסר לו, קידושין ספ"ק; בכל זאת אין ספק שידעו כי לא על העולם הזה לבד חכמתו וגבורתו ית' שולטת כי אם על עולמות אין מספר, אשר בעבור זה, המדה היותר אהובה לפניו ואשר בחר בה אדוננו משה היא מדת ענוה כמאמר הכ' והאיש משה היה ענו מאוד מכל אדם אשר על פני האדמה, כי מפני גודל חכמתו שהכיר באלפי עולמות אשר לא הכירו בני הגוים ממילא היה הוא היותר עניו שעל כל הארץ, וזה באמת מופת נאמן על אמיתת דת הנגלה מסיני כי אמת קאי שקרא לא קאי; ואלו לא זכינו אלא לזה בלבד שהגוים הכירו עתה את יחודו יתברך ע"י השיטה החדשה, והמה בזה קרובים מאוד לדת יהודי, כי מעתה נכונים המה להתנהג בענוה יתרה בהפך ממה שהורגלו מקדם לנהוג בגאות ולכחש בחשיבות ומשפט כל אדם ישר. ויש לזה רמז למה שניתן לארץ מהלכים בין העומדים, כי עד כה הורגלו בני אדם באמונת המנוחה וכאלו לגדולים לבד נברא העולם, ולהם זורחת החמה במהלכה, עתה יאמרו הגוים: עלינו מוטל חובת הזירוז ותיקון נפשנו להשתדל ולרוץ לקראת הטוב, והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע אם יעורו משנתם להכין נפשם אל מאור הגדול לקבלו באהבה כמו שניתן מסיני, כאשר הארץ תכין נפשה להלוך לקראת השמש. ועיין רלב"ג פ' חיי שרה (דפוס ווענעצי 36) וז"ל: ואם היה גלגל שמש קיים והארץ מתנועעת כמו שחשבו אנשים רבים; א"כ דעה ישנה היא זו ליהודים.

מטעם זה שאמרנו שסיבת המחלוקה בין חכמי או"ה וחכמי ישראל אם הגלגל קבוע או המזלות, והלכה כחכמי ישראל שהמזלות אינם קבועים אלא שטים באויר וכן הולכים במסילתם מסילה ישרה, וכמו כן כוכבי לכת אשר בכללם ארץ שלנו, ממילא הוכרחו ג"כ להסמיך אל

מחלוקה זו מחלוקה אחרת אם החמה עולה למעלה מן הרקיע או למטה מן הקרקע בכל לילה, כי מאחר שידעו כי הנטייה בצירים נתהוה מכח מסילת כל מזל ומזל, ושינוי הנטייה נראה מכח מה שהחמה הולכת בתנועה השנתית בעת האביב כלפי צפון למעלה ובתקופת תמוז היא חוזרת לשוב למטה כנודע; לכן קשרו אל בחינה זו בחינה אחרת: אם דרך זה שעולה החמה בעת תקופת ניסן למעלה מרקיע התחתון אל פני צפון אם גם זה נוהג בכל לילה, ואמרו חכמי ישראל לשיטתם כמו שכל הכוכבים ומזלות מתנועעים במסילה וקו פשוט בלי עיגול כן החמה אינה מהלכת בעיגול ושיקף ישר סביב הארץ כי אם היא עולה למעלה בקו ישר נגד צפון בלילה וחכמי אה"ע אשר אחזו את העיגול יאמרו שהולכת בשוה בתוך העיגול למטה מן הקרקע כלומר ומקבלת מגע לארץ כאלו כדור הארץ היה מוסגר ממש בתוך גלגל השמש, וכאלו השמש לא נברא רק עבור הארץ להאירה ולהחם מימיה מתחת לארץ לשיטת הפסילים בעכו"ם. ולא כן דעת שלומי אמוני ישרא המה אומרים מסילת החמה היא למעלה ראש הרחק מאוד מקרקע שלנו, להאיר לאומות אחרות ולמען עצמה — לפיכך שתי מחלוקת אלו משולבות אחה בחברתה, כי רק חכמי א"ה שיאמינו בגלגל חוזר יאמינו ג"כ בחמה חוזרת כנוין גלגל למטה בשוה עם הקרקע; אבל חכמי ישראל שיודעים שאין כאן הסגר לחלונין, ולא גלגל חוזר רק מסילות לפיכך גם חמה במסילתה הולכת בלילה למעלה נגד צפון (אין שרעגער ריכטונג) כאשר הוא באמת*). ואם תשאלני הלא לדעת פיטאגאראס אשר אתה אומר עליו כי הוא קיבל מן היהודים החמה אינה מתנועעת כלל והיא עומדת באמצע ורק הארץ סובבת בקו שלה ומסילתה, וא"כ איך אמרו חכמי ישראל שהולכת החמה בלילה למעלה מן הרקיע! הן נודה לך במה שאתה אומר שבכלל אמונתנו הוא ג"כ הדעה שהכוכבים הולכים בקוים פשוטים ולא בגלגלים כמאמר הכ' (תהלים כ') בכל הארץ יצא קום; וכן נודה לך שפירוש למעלה מן רקיע הוא למעלה נגד צפון, יען בכלל רקיע הוא האויר הקרוב לנו כשתי אצבעות כמאמר ר' יהושע שהבאנו למעלה וא"כ יתכן לקרוא למעלה מן הרקיע ההליכה נגד צפון, אבל פשטות הלשון שהחמה מהלכת סותר דעתך שסיעת א"י היתה שהארץ מתנועעת ולא החמה?

טו וכן יקשה עליך השואל ממה שאמר יהושע שמש בגבעון דום השאלה הישנה? כל זה לא קשה ולא מידי, כי בהכרח גם עתה שרוב בני אדם יודעים שהארץ מתנועעה ולא החמה אפילו הכי שפתי חכם ברור ימללו כדרך לשון בני אדם מהליכת החמה ומפני שנראה כן לעינים אף שהאמת אינו כן, ובאמת ידעו ג"כ א"י סוד זה שהארץ היא הפונה עבר מזה ומפני

*) גם מאמר שליפי שהובא שם מיד אחר זה בשם ר' נתן שהחמה הולכת בימות החמה בגובה ובימות הגשמים בשיפולו יש לו מקום נאמן והמשך למאמרים הקודמים להורות על קישור שלשה מושגים אלו בחכמה.

החמה ולא דברו רק כפי שנראה לעינים בטעות לפי שמובן יותר בלשון זה וגם החדשים נוהגים לדבר כן. ועל דברי יהושע שמש בגבעון דום לא קשה בלא זה, כי ידוע שעיקר הילוך הכוכבים סביב השמש בסדר נכון ובטוח לבלתי יפולו הוא מכח המושך של החמה שמושכת אליה הארץ וכל כוכבי לכת במדה המשוערת בחכמת הבורא, אמור מעתה כי בעבור זה אמר יהושע שמש בגבעון דום ולמשוך אחריה את הארץ לצד שכנגד האופל.

הגזרה שוה שהבאנו למעלה מירושלמי: היושב על חוג הארץ וחוג שמים יתהלך, וכן בחוגו חוג על פני תהום תהיה לנו לעינים כי שלשה אלה עבר מזה ועבר מזה הארץ מלמעלה ותהום קרקע מלמטה הכל נעשה במחוגה אשר ישרד האל בשמים בכח השמש.*)

עוד נבין בזה ענין החיות והלקיהן כי מאחר שידענו שחיות כל עולמים הוא השם, וגבלו חכמי ישראל ח"י אלף עולמות כמנין חי להורות על חיותם באויר מפני כח משיכתם ופריחותם (צענטרי פעטאל- אונד צענטרי פוגאלקראפטע) א"כ ענין זה עצמו הוא חיות ברצא ושוב כסדרי כח המשיכה והפורה, זה יריס וזה ישפיל, זה ישפיל וזה יריס לקיים ולהחזיק את משקל השוה ע"י שתי כוחות מתנגדות וזה דמות החיות באופנים. והנה ידענו שלערך הזמן אשר כל כוכב מהלך סביב יגדל הריחוק או הקירוב אל השמש, ולכל כוכב ניכר ריחוקו מן החמה וערכו לשאר כוכבים על פי שיעור מהלכו סביב החמה.

ד"מ כוכב צדק (יופיטער) הוא חמשה וחצי פעם רחוק מן השמש לערך כוכב ארץ והוא צריך למהלכו $11^1/_2$ פעם זמן מכאשר צריכה הארץ, ונראה לכאורה כאלו אין כאן מדה ושיעור ידוע; אבל באמת יש טעם ומדה נכונה לריחוקים וזמנים, על פי שיעור הכפל במרובע ומעוקב כי אם נכפיל $11^1/_2$ עם עצמו נמצא קרוב 140 וכן הוא המעוקב מן $5^1/_2$.

בשעה שנודע כוכב אוראנוס לא יכלו לידע גודל ריחוקו מן השמש, אבל מזמן הילוכו נודע כי הוא צריך להשלים זמן תנועתו סביב השמש $82^1/_{12}$ פעם יותר מאשר צריכה הארץ מכפל מרובע מן מספר $82^1/_{12}$ הוא 6791, הוציאו מזה שורש המעוקב שהוא $18^9/_{10}$ וידעו אם כן בבירור שהכוכב אוראנוס הוא $18^9/_{10}$ פעם יותר רחוק מן השמש כמו הארץ, באופן שתנאי גדול ומושכל הוא לחשוב ערך זמן הסיבוב למען ידע עי"ז גודל הריחוק, כי זה הוא חוק כללי בחוקי התנועה הכללית

*) בב"ר פ"ד יש ג"כ גזרה שוה זו ושם פ"ו מבואר לכל צבאם נתונים ברקיע שהיא למעלה מן השמים, ומן הארץ עד רקיע ת"ק שנה ועוביו של רקיע מהלך ת"ק שנה ומרקיע לרקיע מהלך ת"ק שנה וכדרך שחשבו בחגיגה י"ג בין רקיע לרקיע, לז' רקיעים כפל מהלך ת"ק שנה וכתב הרמב"ם מורה ח"ג פ' י"ד שכן הוא החשבון כי שבעת אלפים שנה לכל הפחות היא מדת המרחק של כל הגלגלים ואפשר שעוד יותר; ועיין יסוד עולם מ"ב פ"ו שהקדמון הורמז לימד דרך סוד שיזכרו בספינה התלויה באויר שהיא עולה ד' מאות שנה ויורדת ד' מאות שנה והכוונה על מתינת גלגל המזלות, ודברו בסוד ורמז להסתיר החכמה מבני אדם שאינם מהוגנים. ולדעתי נראה כי כפל זה של ז' רקיעים במהלך ת"ק שנה בין רקיע לרקיע מורה על כפל המרובע קוואדראט עיין להלן.

(דיא לענטראלבעוועגונג) המתהוה על ידי שתי כוחות מתנגדות הפורח והמושך, שהמרחקים עם הזמנים שומרים תמיד את ערכם, ונקרא ערך זה ערך המרובע (דאס קוואדראטישע פערהעלטניס) לפי שהמהירות בתנועה הוא חשבון החילוק שנחלק המקום על ידי הזמן (דיא געשוויגדיגקייט איסט דער קויס דיווידירט דורך דיא לייט) ואף שהמהירות מתמעטת כפי המרחק מן השמש אבל חוק המרובע לא יסור לעולם, כמו שראינו בכוכב אוראנוס. וזה הוא בעצמו החיות ויסוד חכמת תנועת החיים לפיכך שערו עד"ז את החיות לפי החלקים בריחוק וקירוב, ואמרו למעלה מכל הרקיעים החיות, רגלי החיות כנגד כולם, כלומר הכפל במרובע מן הרקיעים הוא מיוסד בחיותם, וכל מה שלמעלה מתרחק יותר, יותר נכפל הרוח, באופן שקרסולי החיות שהם מרוחקים יותר מן הרגלים, בהכרח צריכים אל כפל הריוח מה שלמטה ממנו מורה המלילה כנגד כולם ע"ז, וכן ירכי החיות, שוקי חיות, גופי חיות, רכובי חיות, צוארי החיות ראשי החיות וקרני החיות, עד שלמעלה מכולם הכסא כבוד, וכל אשר יגביה יותר, יותר הוא מוכפל בתנועת החיות כפלים ממה שלמטה ממנו שמוך לשמש, ועד שאין ערך עוד בכסא כבוד עצמו, ואי אפשר לשפל אדם להשיג מרחקים כאלה, ובהכרח המשכיל המשגיח על זה ויודע להכיר שפלות ערכו למטה בארץ, ממילא הוא לובש עליו מסוה הבושה ונעשה עניו ונכה רוח. לפיכך אמרו שם בחגיגה דבר זה, להוכיח את מלך בבל שהתגאה בלבבו ואמר אדמה לעליון איככה יוכל ויעשה זאת אנוש אנוש?? והנה ידוע כי הראשונים קראו את גלגל המזלות לאדיאקוס טהיערקרייז (Zodiakos) כי החיות נקראו בלשון יון (Zoon) לעבען, וזה בעצמו עץ חיים י"ב מזלות ושש מדרגות ברכות ל"ב: עולה = 18 = ח"י. ובגלגל הנחשב באורך כל מזל לשלשים מעלות כמבואר בברכות שם על כל מזל ומזל שלשים חיל = 360. וברוחב המסילה שנקראת עקליפטיק על שם קדרות השמש והירח שנעלה בסביבה זו (Ekliptika) ביוני חושך, יש מסילת החיות ברוחב ששה עשר מעלות הוא שיעור עץ החיים (Zodiakos) רמז לזה שערו ליניקת עץ י"ו אמה עד"ז וכן רה"ר ועבודת הכרם ב"ב פ"ז: ופ"ג ב'.

על פי זה יבוארו ממילא דברי הירושלמי שהמה כחידה סתומה: עץ חיים הוא ת"ק שנה לא בלבד בנופו, כי אם גם בקורתו, ענין עץ החיים הוא עצמו יסוד ושורש תנועת החיים ומרוצתו בבנין העולם, לפיכך בחכמה מדדו אורח ורוחב המקום על פי שיעור הזמן לקשור יחד שני מושגים אלו המקום והזמן אשר מחילוק המקום על ידי הזמן נודעים יסודי התנועה במהירות. והנה לשון עץ היים הוא חיות המזלות בכח ח"י עולמים ודרכם לפלק כל דבר על פי שיעור ח"י = 18. וגם היום כולו כמדד ומשוער על פי שיעור 72 ד' פעמים ח"י כנגד ד' זמני היום. ועתה תחשוב כפי מה שחשבו בירושלמי שם ברכות: כ"ד שעות ליום, כל שעה יש לה כ"ד עתים וכל עת יש לה כ"ד רגעים ג' פעמים כ"ד = 72. וזה השיעור הוא ישן מאוד גם אצל ההודיים לחלוק כל דבר

לכל החשבונות ומכ"ש כל חלקי היום אל 72. ולא עוד אלא שבעבור זה היה מספר 432 שהוא ששת פעמים 72 שיעור רגיל לכל הזמנים ולמדוד בו כל מהלכי המאורות, וגם גופי כוכבים ומזלות וסדר תנועתם בזמן כמבואר בספר Populäre Mythologie מן נארק ספר רביעי לד 181 בשם החכם שובערט ושאר חכמים בקיאים בספרי ההודיים ופרסיים שיסוד המספר דיא גרונדלאהגל דער אינדישען (Yuga-Perioden) הוא 432 עיין להלן. ומבואר בפרקי דר"א פ"ז שהמחזור הגדול של פ"ד שנה ג' פעמים כ"ח עיין ברכות כ"ט ב' הוא שעה אחת מיומו של הקב"ה שהוא אלף שנה, תכפיל 84 עם 432 תמלא 36288 רגעים וזה הוא לדעתי הגרסא הנכונה בירושלמי ברכות תני שמואל: הרגע אחת משלשת רבוא ו' אלפים ב' מאות פ"ח (משעה של הקב"ה). ע"ש פ"א ה"א. — ובפשיטות יש לפרש, קורה וכיף של עץ החיים הוא מכוון למה שאומרים בחשבון המרובע שורש המרובע קוואדראטוואורצעל והכפלו במעלות, באופן שכוון הירושלמי: לא סוף דבר נופו של עץ חיים ת"ק שנה אלא אפילו קורתו כלומר השורש הוא כחשבון זה אבל הנוף היוצא מן השרש על ידי הכפל הוא יותר ויותר, עד שמה שנתנו שיעור ז' פעמים ת"ק שנה הכוונה במרובע עד שיעלה סך השנים ומספר הרקיעים והפרשם שבעתים שבע פעמים שהם מ"ט ממש כמו שאמרו ר"הש כ"א ב' חמשים שערי בינה נפתחו למשה פחות אחד, באופן שערך התנועה במרובע היה נודע אצלם, ויתכן א"כ שכוונו בסימן מהלך ת"ק שנה על יסודי חשבון הוספת המרחק על ידי ההילוך ועיקר כוונתם עוד מפני ששרש של ת"ק הוא מעט יותר מן כ"ב אשר היה לסימן האותיות שנבראו בהם שמים וארץ כידוע לשיטת מכילת חז"ל שתלו כל המציאות במנין כ"ב אותיות בבריאה. ועיין כ"ב אברבנאל פ' בראשית פסוק ויעש אלהים את שני המאורות, בשם פליניאוס כי השמש הוא עומד באמצע כל הכוכבים והוא יודע ומכיר כל הדברים כפי אשר יורהו שר **האותיות** אומירו ור"ל הערמעס מערקור ההולך תמיד עם החמה ונקרא ספרא דחמה, שבת קנ"ו ואליו יחסו המצאת האותיות כנודע.

טז ב) בירושלמי רפ"ק דברכות. אמר ר' יוסי בר' בון הדא איילתא דשחרא מאן דאמר כוכבא היא טועה זמנין דהיא מקדמה וזימנין דהיא מאחרה, מאי כדון, כעין תרין דקורנין דנהור דסלקין מן מדינחא ומנהרין. מבואר מזה שידעו תכונת עלות השחר כי אין המאור הנראה כוכב בפני עצמו רק קרני אור וזה נקרא אילת כמו שבערבי קוראים לשחר אילת גמלעללע על שם קרני האור — עוד שם: תני בשם ר' יהודה עוביו של רקיע מהלך חמשים שנה, וכשם שעוביו של רקיע מהלך נ' שנה (חלק עשירי מן ת"ק שנה מדת כל הרקיע, וחלק עשירי מן מהלך אדם ביום עשרה פרסאות) כן עוביו של ארץ ועוביו של תהום מהלך חמשים שנה ומה טעם? היושב על חוג הארץ וכתיב וחוג שמים יתהלך, וכתיב בחוקו חג על פני תהום ישעיה מ' איוב כ"ב משלי ח' על חוג על חוג לגזרה שוה. כיוצא בזה מובא בבלי פסחים ל"ד ע"א בשם ר' יהודה שמן עלות

השחר עד הנץ החמה ארבע מילין חלק עשרה מן היום שהוא מהלך עשרה פרסאות שהן ארבעים מילין. והנה התוס' שאלו שם על ר' יהודה שהוא אומר שבין השמשות הוא ד' מילין ובשבת ד' ל"ד סובר ג' ריבעי מיל? אבל לפי דברי הירושלמי שהבאנו זמנין דהיא מקדמה זמנין דהיא מאחרה, כלומר אין הבין השמשות שוה והכל תלוי לפי ראות קרני אור כי אין השחר כוכב כאשר יאמרו וטעו רבים, כי אם קרני השמש ומה שאנו קוראים שחר מָארגענשטערן וכן אבענדשטערן לכוכב נגה (ווענוס) הוא רק מפני שבשעה זו נראה כוכב זה אבל אין כוכב זה מסבב אור השחר כי זה תלוי רק בראיית קרני אור, ואלו תלויים באדים וענגים משונים וכן בשינוי מקומות אם שמוכים או רחוקים יותר מן קו המשוה, לפיכך אפשר לו לר' יהודה לקיים שני אלו, כי בין השמשות הוא ג' רביעי מיל היינו גוף השקיעה אבל ראיית האור של השמש נשאר כמו ד' מילין כמו שהוא באמת עיין להלן*).

עוד למדנו מדברי הירושלמי זה דבר נכבד והוא כי מה שאמר שעובי הרקיע הוא חמשים שנה חלק עשירי מן ת"ק שנה של כל הרקיע, וזה קשה מאוד שהרי מבואר שם בירושלמי שעובי הרקיע הוא ת"ק שנה וכן עובי הארץ וכן בין רקיע לרקיע ואיך אם כן אומר שעובי הרקיע חלק עשירי וכן עובי הארץ ועובי התהום? ועוד דשם מובא בשם ר' יהושע דעובי הרקיע הוא שתי אצבעות, ואיך יתכן מחלוקת כזו מהפך אל הפך: האחד יאמר שתי אצבעות ומה שהאחר מרחיק על ת"ק שנה? ונראה ברור כי יש שני מיני עובי רקיע ושני מיני עובי ארץ. אנו קוראים ד"מ את כל גוף הארץ ממזרח למערב וכן מצפון לדרום עובי חומר הארץ; אבל יש גם כן חלק בארץ והוא האמצע האזור הסובב בטן הארץ בשם עובי לערך ראשי הכדור שמתקררי' והולכים עד נצירים כאשר היא באמת שהארץ תחת קו המשוה הוא עב ובולט יותר משאר אופקים בגבנוניתו (Wulst) וכן אפשר החילוק הזה ברקיע עצמו שהוא ג"כ כדור רחב וארוך ובאמצעותה נקראת עובה. ומעתה כוונת הירושלמי לומר כי מפני שזריחת השמש ושקיעתה הוא תמיד באמצע רקיע ובאמצע כדור הארץ אשר החלק העליון הוא אופק שלנו נקרא בלשון ירושלמי ארץ, והחלק התחתון באופק שנוכח כפות רגלנו נקרא תהום, ובאמצע שניהם אלו הארץ והתהום, כתהוה העלייה והשקיעה; א"כ מקום האמצע זה בין בשקיעה ובין בארץ ותהום הוא חלק עשירי מכל הכדור והוא חמשים שנה אבל עובי כל הארץ בכלל חומרה וכן עובי כל רקיע הוא מהלך ת"ק שנה לכל צד וזה מסכים מעט לחשבון האמיתי של תוכנים חדשים שאופק השקיעה יש בו שמנה עשר מעלות (דער דעמערונגסקרייז איסט 18 גראדע) באופן שאם התרחקה השמש מתחילת השקיעה עד סוף י"ח מעלות אז הוא לילה וי"ח מעלות המה מעט חלק עשירי מן ק"פ מעלות של העיגול

*) חשבון גבולי הקיטוריס עיין רמב"ם בפירוש המשנה ברכות א' ותי"ט שם מה שמביא בשם האלים ע"ש.

ממזרח למערב ולהפך; וכן חלקו השקיעה לשני מינים שקיעה האמיתית ושקיעה האמצעית (דיא אסטראָנאָמישע דעממערונג. אונד דיא בירגערליכע דעממערונג) והאחרונה היא מעט מזעיר כמו ו' מעלות וא"כ גם ר' יהודה עשה חילוק זה ביושר ולדק — על כל פנים נראה מזה ברור איך שידעו לשער חלק עשירי מן הגלגל לזמן השקיעה ועליה ועוד מבואר כי כיוונו מאוד לשער את הכדור בעיגול אשר הוא מעובה באמצע ויש שני אופקים למעלה ולמטה אשר העלייה והשקיעה נתהוה באמצע שניהם, ועל זה הביאו פסוק הדר כמין אומר חוג, חוג לגזרה שוה ולהשוות הרקיע והארץ והתהום, כי הכל נכנס בכלל, חוג הוא כדור עגול מצוייר כמחוגה אשר רגלו אחת באמצע, ומשם מחוגג חוג העיגול סביב. וכן השמש עומדת באמצע וממנה מודדין כל המדידות לכל הקיפים ומה מאוד מבואר זה בכתובים חוג שמים. חוג הארץ. חוג התהום! אפס בשיעור חמש מאות שנה ורקיע יש הפרש גדול לחשבון החדש וזה הדבר צריך ביאור והומר:

ג) לדעתי מה שאמר ר' יהושע כי הרקיע הוא כשתי אצבעות אין הכוונה לחלוק על המגדיל מדת הרקיע עד ת"ק שנה, כי אם להורות לבל נטעה טעות הגוים שאמרו כי הרקיע הוא כעין עיגול ספריי (אייגע קריסטאללענע ספערע) וכן חשבו ג"כ איזה חכמים מישראל שם בירושלמי שנקרש הרקיע כעש או כמטלית וזה כלפי המון בריות — לפיכך אומר ר' יהושע כי מה שאנו קורים רקיע הוא בלתי מוקשה ומגושם ועב, רק מרוקע, וקרוב מאוד לכל אדם כי הרוח והאוויר בעצמם הם הרקיע באופן שהכוכבים והמזלות מתנועעים חפשי בלתי תלוים בספירה; אבל האויר הזה עצמו באמת יש בו ת"ק שנה ויותר הרבה אלא שבחרו בת"ק שנה לסימן שנות אבות ירושלמי שם ע' להלן.

א) אחר שזכינו לדבר עד כה ראוי שאדבר קלת מסיעת התכונה החדשה מסיבת המצאתה ויחוסה אל מה שאמרו חכמי ישראל בענין זה. ולתכלית זה ראיתי להקדים איזה מאמרים קשי הבנה מאוד אשר אי אפשר לפותרם מבלתי שנאמר כי חכמי ישראל אם אינם נביאים בני נביאים המה ורוח ד' נוססה במו להורות להם הדרך אשר ילכו בה לידע את האמת עכ"פ בדרך כלל. בפסחים צ"ד ע"ב מבואר: ת"ר חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרין וחכמי אוה"ע אומרים גלגל חוזר ומזלות קבועים אמר רבי תשובה לדבריהם מעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון עגלה הוא צורת הכוכבים בצפון (דער גראָסע וואגען אָדער דער גראָסע בער, ועקרב הוא צורת כוכב אריאן (היפה) בדרום או עגלה-מזל שור ועקרב מזל עקרב כפשוטו). והנה לא נודע טעם המחלוקה ולא נתברר הדבר איה אמרו חכמי אומות שיטתם ועל איזה יסוד בנו חכמי ישראל, וכן הטעם שנתן רבי הוא טעם חלוש כמבואר שם ולפיכך בהכרח צריכים אנו אל טעם וביאור המחלוקה על דרך המובן בחכמה?

ב) עוד מובא שם: חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה

מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע, וחכמי א"ה אומרים ביום מהלכת החמה למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הקרקע אמר רבי נראים דבריהם מדבריכו שביום מעיינות צוננים ובלילה רותחין. דבר זה קשה עד מאוד כי אם נראים דברי חא"ע א"כ למה נחלקו חכמי ישראל עליהם. ועוד איזה הכרעה יש במה שהמעיינות ביום צוננים למשכיל האמיתי ואם גם החמה תחת הקרקע איך יוכלו קוי המאור לקדוח בהרים ובארץ הקשה עד המעיינות והבארות ומלבד זה אין יחוס למעיינות עם החמה בנידון זה כמבואר לכל מבין?

אכן לזה אפשר לתת ביאור נכון על פי מה שהוכחתי למעלה, כי למטה מן הקרקע הוא נגד הדרום שהחמה נמוכה שם כידוע, ולמעלה מן הרקיע הוא נגד צפון (דיא פּאָלהעהע) ולפיכך בדין אמרו חכמי ישראל שבלילה בהכרח התנועע החמה נגד צפון שהוא למעלה מן הרקיע ולא רצו חכמי ישראל להודות כי הולכת החמה למטה מן הקרקע כי המכוון בזה כפי מה שהבאתי למעלה שהיוונים דימו שהחמה נכנסת לים אוקיינוס בלילה והוא תחת הקרקע ממש וזה דרך כסילות ובערות.

אבל חכמי א"ה אמרו שבלילה הולכת למטה מן הקרקע כלומר שהיא שוקעת בנגד מערבה והולכת בשוה ממש בלא דרך נטייה נגד צפון, רק למטה ממש באופן שהיא מקבילה עוד לקרקע שלנו ולפיכך אמר רבי*) שנראים דבריהם להדיוטות שמדמים שחמימות המעיינות בא מזה ואין האמת כן לפיכך נחלקו ח"י עליהם אבל השאלה הראשונה קשה?

יז שלשה המה היסודות אשר ליסד התוכן הגדול קעפפלער וקבע עליהם מסמורות ואלה הם: א) הכוכבים מתנועעים סביב השמש לא בעגולים רק בקוים פשוטים: דיא פלאנעטען בעוועגען זיך אום דיא זאננע ניכט אין קרייזען, זאנדערן אין איינפערמיגען ליניען: ב) התנועה היא בלתי שוה, כי בשעה שהם קרובים יותר אל השמש, יותר ממהרים בתנועה, ובשעה שהם רחוקים התנועה מתרשלת (זיא בעוועגען זיך מיט אונגלייכער געשווינדיגקייט אין דיזער ליניע, זיא זינד אין דען ענטפערנטערן פונקטען פאן דער זאננע לאנגזאמער. — ג) בין הקוים והמסילות של כוכבי לכת יש סדר ושיעור על פי ערכים על דרך זה: המרובע מזמן של מרולת המהלכים הוא שוה למעוקב של המרחק מן השמש ורוחב המסילות. אונטער דען באהנען אונד אומלויפסצייטען דער פלאנעטען אללין, פינדעט איין פערהעלטניס דער גלייכהייט

*) לפנינו לא הודו חכמי ישראל לאוה"ע כלל רק רבי אמר נראים על מחלוקה שנייה אבל על מחלוקה ראשונה שהמזלות חוזרים לא הודו ולכן אני תמה שבספר נחמד ונעים סי' כ"ה אומר המחבר שהספר טיכא ברא‌הע אומר לו, שלא כדין הודו חכמי ישראל לחכמי אה"ע כי הדין עם חכמי ישראל שכוכבים חוזרים בעגולים בלא גלגל מניע וכן אמר קעפפלער, ובאמת לא הודו חכמי ישראל כלל? ועיין אברבנאל פ' בראשית בפסוק ויעש אלהים את שני המאורות כי ראה בספרי פלאטיכום שאין המאורות קבועים בגלגל, רק שטים באויר כשיטת חכמי ישראל ועיין רלבג בפ' קיי שרה שאביאהו להלן שנראה שבימיו כבר ידעו שכל הכוכבים מתנועעים סביב השמש.

שטאטע: דיא קוואדראטע דער אומלויפסצייטען זינד גלייך דען דרייפאכען דער ווייטע דער באהנען אדער דען ענטפערנונגען דער פלאנעטען פאן דער זאננע. ונכלל בזה שהקוים היוצאים מן השמש לכל הכוכבים (ראדיוס וועקטאר) במשקל שוה הם. ומטעם זה שהמאורות נוסעים מסעיהם על מסילות פשוטות בדרך עלליפזע כתמונת ביצה ובלתי סגורים המה בעיגולים, אפשר לכוכבי דשיבוטא לשוטט באויר השמים רחוק מאוד מן השמש כמה אלפים שנה במתינות רב, ובשעה שהמה חוזרי׳ ושבים אל השמש, הנה המה ממהרים תנועתם כפלי כפלים, וזה הוא הטעם של פעמים בא בארוכה ופעמים בקצרה, גם באחר כוכבי לכת, כי המהירות תהיה בשעה שמתקרב הכוכב אל החמה והמתינות בשעת ריחוקו ממנו.

והנה התוכן קעפלער למד חוקים אלה מתכונת כוכב מאדים אשר היה אצל הקדמונים אליל המלחמה ומלכות אדום הרשעה יצאה ממנו, אבל התוכן הנ"ל לחם אתו מלחמת מצוה ונצחו עד שהחזיר העטרה ליושנה. וכן כתב בהקדמות ספרו (stella martis): כל התוכנים לא יכלו לנצח את הלוחם מארס כי סיבובו ועמידתו מסלולו וחשבון ריחוקו מן השמש, ושאר ענינים הסבו בלבול גדול בחכמה זו עד שבא התוכן טיכא דע בראהע והסב כמעט עשרים שנה ומצא חידתו. ואחריו הלך קעפלער וקבע מסמורות ללמוד מסדרי הערך כוכב מאדים לסלול לו דרך בכל שאר כוכבי לכת.

ואלה הם הערכים של כוכבי לכת: כוכב מערקור שנקרא כוכב ביחוד $= 4$ ח' מיליאן פרסאות מן החמה 224 יום גומר הילוכו סביב החמה לפ"ח יום. נוגה או ווענוס 15 מיליאן $= 4 \perp 3 = 7$ והגומר הילוכו 365 יום ורבע הוא, ארץ שלנו 21 מיליאן $= 4 \perp 3.\,2 = 10$, והגומר הילוכו לשתי שנים ורבע הוא, מאדים מארס 32 מיליאן $= 4 \perp 3.\,2^2 = 16$. והגומר הילוכו לאחד עשר ומחצה ורבע הוא, צדק יופיטער 108 מיליאן $= 4 \perp 3.\,2^4 = 52$. והגומר הילוכו כ"ט ומחצה שנים ורבע הוא שבתאי זאטורן 199 מיליאן $= 4 \perp 3.\,2^5 = 100$. והגומר הילוכו פ"ד שנים ורבע הוא, אוראנוס 400 מיליאן $= 4 \perp 3.\,2^6 = 196$, ויש חסרון כאן לערך אחד בין מאדים ולצדק ערך $4 \perp 2^3 = 28$ ובקשו ומצאו ד' כוכבים במקום זה במרחק אחד מן החמה: וועסטא, יונא, פאללאס, סערעס 1807.

ובטעם קדימת זמני עליית מזל (דאס פאררייקען דער נאכטגלייכע) אומר התוכן הגדול נעווטאן שהוא מפני שהארץ אינה כדור ממש אלא היא ארוכה וקצרה בשתי ראשיה ובאמצע מעובה (שווילסטיג) לפיכך יש כח לשמש ולירח לפעול עליה בכח הכובד וחוקי המשיכה לבל תהיה תנועתה בשוה, אשר מזה נראה לעיני בני אדם העומדים על הארץ הארוכה הלזו כאלו ישתנה וינטה קצת הגיר השמים ומעמד המזלות אשר החמה תעבר עליהם בקו המשוה — ואלו היתה כדור שלם היתה התנועה שוה. —

אחר הקדמה זו נקל לנו להבין דברי חכמים בתכלית האפשר: ר' שמעון ב"י הוא האומר שאין אנו יודעים אם המזלות שטין ברקיע כשיטת בטלמיוס או שטין הם באויר בלי גלגל, כי אם קבועים המה בגלגל אם כן יהיו כמה שאלות על שינוי התנועות במהירות ומתינות, ואם המה שטין באויר אז יהיו חפשים ומתנועעים בעצמם, וכן עוד יותר טוב אם המה במהלכם ובמסילותם ילכו כמאמר הכתוב כוכבים במסילותם בדרך בלתי מסוגר מבוא וצאת, באופן שאין הארץ הנקודה האמצעית ולא האדם השוכן עליה המרכז והחשוב שבכל הבריות*).

ומפני הקושי של שינוי קדימות המזל בעת האביב אמרו חכמי או"הע שהגלגל חוזר והמזלות קבועים באופן שהנטייה נהיתה אצל הצירים וכן בקו המשוה בכח חזרת הגלגל, ולכן היטב אשר דיבר רבי שאם כן הי' ראוי שיראה לפעמים עגלה בדרום ועקרב בצפון כי איזה שיעור תערוך לתנועה לומר שרק במקצת זה הגלגל חוזר ולא רחוק יותר, אבל חכמי ישראל אמרו באמת בהפך מזה, מעין כשיטה החדשה שהיא ישנה שהמזלות בעצמם חפשים המה ובלתי קבועים המה בגלגל, אלא כל מזל יש לו מסילה בפני עצמו ולכן ממילא גם לארץ שלנו נראה נטייה מה בשינוי התנועה בצירים כאמור. ומה שהקשה ר' אחא ב"י על זה דלמא כבוצינא דדשא וכסדנא דריחיא נראה בעליל שרק דרך שיחה ומו"מ בעלמא; אבל על האמת בלתי ספק קבלו חכמי תורה שכן הוא שהמזלו' והכוכבים מתנועעים במסילות חפשיות ובלתי סגורות בעיגולים. ולא עוד אלא שנראה כי בת פיטאגאראער קבלו דעת זו ג"כ עם שאר אמיתיות מן היהודים כנודע, וכמו שקבלו אחדות הבורא וגדולתו בבריאה ואיזה מנהגים כשרים, כן בהכרח קבלו סדר תנועת הגלגלים כי הנה כה יאמר החכם הנוצרי פפאף: מאיזה טעם העלימו הראשונים שבאומות כבנוצרים וכבעכו"ם את עיניהם מראות באיספקלריא המאירה להם זהרי בינה ודעת אמיתית התנועה, ולמה נפלו בטעותים וכיזובים בדרך עקום ומעוקב כזה? מפני שהראשונים היו עובדי פסילים ודרך כסל למו להאמין שרק העיגול הוא הדבר השלם, וכי האדם צריך שמירה מעולה ליקר תפארת גדולתו בחכמה ודעת, לפיכך דחקו המה בגבה

---

*) עיין ב"ר פ"י: עד שלא חטא אדם היו המזלות מהלכים דרך קצרה ובמהירות, משחטא סובבים דרך ארוכה ובמתינות. מזה נראה כמעט שידעו מסוד זה הנגלה בתכונה חדשה שלפי רוב שמרחק מן החמה כן תוסיף המתינות כאשר הוא באמת. ועוד אמרו שם יש מזל שגומר הילוכו לי"ב חודש כגון כוכב חמה וזה אינו כי מערקור גומר הילוכו בפ"ח יום ולמה טעו בזה והלא בכוכב צדק ידעו שם שגומר הילוכו בי"ב שנה ושבתאי בשלשים שנה ורק בנוגה ומאדים אמרו שם דבעי שאלה ולמה טעו דוקא בכוכב חמה ומערקיר? מפני שחשבו כי זה הוא ההולך תמיד עם החמה והוא נכלל בכלל ארץ שגומרת הילוכה בי"ב חודש וכמו שאמרו ר' נתן (פסחים צ"ד). כל עולם כולו תחת כוכב אחד כלומר תחת הכוכב מערקור שנקרא כוכב ביחוד הוא יושב כאשר פירשתי בהתחלת המאמר. עכ"פ זאת היא מליצה נכבדה מאוד שקודם שחטא אדם הלכו המאורות במהירות כי כן הוא השכל מאורו של עולם קודם שיחטא הוא מישרים ישפוט ומעשיו נאותים אבל אם כבר חטא צריך אל מתינות ואפשר לישב בזה הקושי איך ברא השם בזמן קצר כל הבריאה? כי המאורות הלכו במהירות. —

רואים את רגלי שכינה ועשו להם תבנית מן העולם כתבניתם אשר מראה להם מן עבודת כוחי טבעים, מוגבל ומחולק, כי לא מועט לאשר מחולק לו ושכלו קצור במחלקת קני החומר; אבל החרדים אשר ד' קורא אליהם כמו ראשי הנביאים וכל הנלוים להם בלתי ספק ראו אור בהיר בשחקים שבאמת אין חקר לתבונת כפיו ית' וכי הוא ברא את העולמות חפשי בלי סגר ומאסר כאשר ברא את האדם בצלם אלקים חפשי בבחירתו ונטיתו לכל צד, ואף כי מסילות בלב עוברי בעמק הבכא, בכל זאת אשרי אדם עוז לו בו ולו כח וממשלה להגביר השכל על יצרו לב רע, בדרך מסוגל לעלות על סולם השלמות אשר מלאכי אלהים עולים ויורדים בו.

יח ג) בחגיגה ג' ע"א אמרו כי מן הארץ עד לרקיע מהלך ת"ק שנה ועוביו של רקיע מהלך ת"ק שנה וכן בין רקיע לרקיע, למעלה מהם חיות הקודש, רגלי החיות כנגד כולם, קרסולי החיות כנגד כולם, שוקי חיות כנגד כולם, רכובי חיות כנגד כולם, ירכי החיות כנגד כולם גופי חיות כנגד כולם, צוארי החיות כנגד כולם, ראשי החיות כנגד כולם קרני החיות כנגד כולם — למעלה מהם כסא כבוד: רגלי הכסא כנגד כולם, כסא כבוד כנגד כולם, למעלה מהם **אל חי** וקיים רם ונשא שוכן עליהם. מה זה חיות? ומה זה רגלים, קרסולים, ירכים, גופים, ראשים קרנים, רכובים, צוארים, ועם רגלי הכסא וכסא וז' רקיעים י"ח מדרגות? ומה זה כנגד כולם ואיזה דמות תערוך לחיות?

ד) בירושלמי ברכות פ"א ה"א עץ חיים מהלך ת"ק שנה אמר ר' יהודה בר אלעאי לא סוף נופו אלא אפילו קורתו מה זה עץ חיים ומה זה נופו ומה קורתו ואיזה הפרש יש בין נופו לקורתו של עץ חיים? ועוד דמסתבר יותר שהקורה הוא העץ גופו גדול ורחב יותר מן נופו ואיך אומר להפך לא בלבד נופו אלא אף קורתו היה לו לומר לא בלבד הקורה אלא אף הנוף?

ה) בירושלמי שם אמרו היום יש לו כ"ד שעות ובכל שעה יש כ"ד עתים וכל עת כ"ד רגעים. וכמה רגע ר' ברכיה אמר כדי לאמרו, ורבנן אמרו הרגע כהרף עין.

ובשם שמואל אמרו הרגע אחת מחמשת רבוא שמנת אלפים שמנה מאות וארבעים ושמנה. ובברכות ע' יש חמשת ריבוא שמונה אלפים שמנה מאות שמונים ושמנה, ולאיזה גרסא רק ח' אלפים ח' מאות ופ"ח משעה, ובע"א ד' ע"א ה' ריבוא שלשת אלפים ח' מאות מ"ח למה זה כל השיעורים האלה ולמה הוצרכו למעט כל כך שיעור הרגע. ואמר הגאון רי"ף בהגה כי 8888 הוא סכום פסוקי תורה וכנגד זה שיערו הרגעים. לכן לבאר כל זה אמרתי להעריך עוד ענין אחר שצריך ביאור והוא מה שאמר ר' שמעון ב"י ב"ר פ"ו אין אנו יודעים אם פורחים הם באויר (כלומר המזלות) או שפין הם ברקיע או במהלכם המה הולכים. הנה בחר השלם הזה ג' דעות: א' קביעת המזלות בגלגל ב' חפשיות המזלות על ידי פריחה באויר בלי מסילה ישרה, ג' תנועת המזלות על

ידי מסילות ידועות. והנה שיטה הראשונה היא שיטת בטלמיאוס, ההוא אמר כי כל הגלגלים כרוכים אלו באלו כגלדי בצלים, הגלגל קטן מתנועע באמצע גלגל גדול ממנו, והגלגל הגדול סוב על ידי גלגל עוד יותר גדול עד עשרה ומפני שיש בשיטה זו הרבה שאלות על התנועה שנראית לפעמי׳ בלתי מסודרת יפה כי כן פעמים באים באחור״ ופעמים בקצרה הוכרחו בעלי שיטה זו ללמד, כי גלגל יש לו עוד גלגל הקפה או גלגל יוצא מרכז כפי אשר יאות לסדר הזמנים ותנועת הכוכבים (ציקלען אודר עפיציקלען קרייזע אודר קרייזלינגען) וגלגל הקפה curulus deferens.

עוד דבר אחר היה קשה והוא תנועת השמש ע״פ י״ב מזלות שברקיע כי זאת נודע למדי כי יש מסילה ברקיע באמצע השמים, והוא הקו האמצע של שמים במזלות רחב ע״ז מעלות*) ובחודש ניסן מתחלת החמה את השנה בעברה על מזל טלה, וכן בכל חודש במזל אחר ועד כלות השנה עברה החמה י״ב המזלות שברקיע, באופן שכל חודש ומתחיל בהכנסת החמה למזל אחר במכוון למסילת החמה לצפון בימות החמה, ולדרום בימות הגשמים. אפס משני צדדים של האמצע הזה היינו מצפון ולדרום יש שאר כוכבי שבת הרבה בצורות נודעות, והיותר מפורסמים הם עגלה בצפון ועקרב בדרום. וכן כוונו ללמד שיש שני צירים לגלגל המזלות כמו שיש שני צירים לארץ ציר צפוני וציר דרומי, ויחדו שני כוכבים ידועים לצירים אלו פאָלשטערן באופן שהיה מן הראוי ששני קוטבים אלו ישארו לעולם מכוון על מקום אחד ולא יראה בהם נטייה כלל כמו שמדין הציר שאינו מתנועע בעצמו רק האחוז בו מתנועע; ולפיכך שאלו מאיזה טעם נראה לרוב שנים נטייה קצת במקום הצירים והכוכב שהיה בימי היונים כוכב הצירי כבר אפס להיות זאת, ועתה הכוכב הנקרא צייער הוא הציר ויבואו ימים אשר גם הוא יעזוב משמרתו זו? ועוד היה קשה מאוד המראה הנראה בשינוי המזלות שהשמש מדינה לעבור בראשית האביב את מזל טלה ובאמת נראה בכל שנה קדימה קצת לערך חמישים שניים אשר עולה למאה שנים $14^{0}/_{5}$ דאס פאָררינקען דער נאכטגלייכע, באופן שבמשך 25972 שנה יעלה סך הקדימות לשנה שלמה והיה לראשית האביב לכל מזל עד שתשוב החמה להתחיל השנה ממזל טלה כבראשונה ונקרא מחזור זה של 25972 שנת פלאטאן (דאס פלאטאנישע יאהר). ושאלו אם כן על טעם שינוי זה בגלגל המזלות? אשר עבור זה התופסים בשיטת בטלמיוס אמרו כי גלגל קבוע היא למזלות ובגלגל זה קבועים בו המזלות והוא עצמו חוזר ועל ידי חזרה זו נשתנו הצירים ונוטים קצת מזמן לזמן.

והנה שיטה זו בכללה לא מצאה חן בעיני קאפערניקוס עבור רוב שבשוקים ובלבולים באופנים וגלגלים עם מרכזיהם, גם לא אבה החכם הגדול הזה שבן אדם קרוץ מחומר לכן יתגאה בעבור שהוא מרכז העולם

*) באמצע עיגול זה של המזלות יש קו עגול נקרא עקליפטיק (Ekliptik) מורה בלשון יוני הגבול אשר תחתיו נתהוו ליקוי המאורות (דיא פינסטערניססע) ולהלן אשער שחז״ל קראו קו האמצעי הזה בשם כיפה כמו שהשתמשו במלה זו על כל עיגול בגובה.

כולו, והארץ היא באמצע כל הבריאה ובן אדם היותר חשוב שבכל הבריאה? על כן חפש התוכן הנפלא הזה בנטמוניות ספרים קדמונים, ומצא שכבר חשבו איזה קדמונים: שהכוכב נגה וכוכב חמה (ווענוס אונד מערקור) סובבים סביב החמה ולא בהפך; וכן מצא שהקדמון החכם ניקעטאס Niketas החליט שהארץ מתנועעת סביבת עצמה ולא השמים והכוכבי' סביבת הארץ. עוד מצא בספרים ישנים שבעלי כת פיטאגאראס היוני החליטו שהשמש היא מרכז כל התנועה והיא באמצע הבריאה התחתונה — לזאת שפט קאפערניקוס כי טוב יותר לעזוב שיטת בטלמיוס ואתה המון דמיונות כוזבות והבלי הבלים מן גלגל יומי primum mobile וכל אופנים ואופנים, השבים לאחור לדעת שיטה זו. והעלה קאפער-ניקוס שיטה חדשה בתכונה שכל הכוכבים מתנועעים לא על יד גלגלים ואופנים כי אם במסילות מכוונת בשיעור הראוי ובאופן שמתנועעים הכל סביב החמה והחמה עומדת באמצע הרקיע ושם מצאה מקום מנוח, כי לא תלך רק לדמיון המוטעה בחוש הראות ורק סביב עצמה מתגלגלת בכ"ה יום ממזרח למערב. אחרי קאפערניקוס באו החכמים גאלילעא גאלילעאי, נעווטאן, קעפלער אשר חקרו הרבה מאוד ובדקדוק גדול בסיבת התנועה וחוקרי הכובד וטיב כח המושך של כל הכוכבים, ומצאו שהכל עולה יפה יפה על פי שיטה החדשה ואין בה נפתל ועיקש כי ישרה היא מאוד למוצאי דעת והיא נבנית על יסודי חכמת השיעור והתנועה במדה ובמשקל כאשר מתנהג פועל חכם אשר בחכמה יסד ארץ ובתבונה כוננה עליון ונורא שמו, ורוח הסערה המסער בשכל תלוי בזרועו הרמה.

יט ומחכמת שמואל עיין בירושלמי פ"ט בברכות: שמואל אמר חכים אנא בשוקי שמים כשוקי דנהרדעא קרתי בר מן ההן זיקא (כוכבא דשביט) ופריך וכי שמואל עלה לרקיע לשמים? אלא על שם מי יספר שחקים בחכמה. ופירש הי"מ שקיבל זאת בחכמה מן השמים (איוב ל"ח) כי אם לא כן האיך ס"ד של מקשה שלא ידע דרך חכמה? ולי נראה כי המקשה סבר מפני שהוא התפאר שהוא בקי בשמים כמו בנהרדעא, וזה נהרדעא ידע וראה בחוץ ע"כ שואל הירושלמי איך יתכן דמיון זה? ותירץ ע"ש החכמה כלו' דמיון הראייה בשכל עם הראייה בעינים על ידי יסוד ושורש המספר והשיעור בתנועה לכן הביא לראיה הפסוק מי יספר שחקים בחכמה ונבלי שמים מי ישכיב כלומר אופן המספר בתנועות שחקים תלוי בחכמה לשער מן זמני התנועה בהיות רצוא ושב על שיעור מקומו' המרחקי'. והנה זה לשון נארק שם: דיזער (שובערט) בעמערקט אין דער זימבאָליק דעס טרוימעס צווייטע אויפלאגע צד 51, דיא צאהל 432 (בעקאננטליך דיא גרונדצאהל דער אינדישען אוגאפעריאדען) איזט אין דער נאטור בעגרינדעט דורך דיא טהיילונג דעס יאהרעס אין 360 טאגע אָדער דעס קרייזעס אין 360 גראדע; זאָ ווארדע בייא דען אלטען פעלקערן איינע פערלענגונג דער צייט אין 4320 טהיילע הערבייגע-פיהרט. דען בייא דער אלטען איינטהיילונג דעס טאגעס אין 12 שטונדע

ערהיילטע ניכט בלאָס דיזער 43,200 אָדער 100 מאל 432 זעקונדען, זאָנדערן דיא פאַסטע עבען זאָ אלטע אסטראָנאָמישע טהיילונג דעס טאגעס אין 72 שטונדען. דיא דורך 60 געטהיילט 4320 מינוטען גאנץ, פעררעטה נאָך דייטליכער דיא אבזיכט אללע צייטריימע אים גראָססען וויא אים קליינען דורך דיזע צאהל צו טהיילען. דען דאס 360טעגיגע יאהר פאַסטע 4320 שטונדען אָדער צוועלף טהיילע דעס טאגעס אן זיך, אָדער דיא זינאדישע בעוועגונג דעס מאָנדעס אין זיינעס מאָנדען-יאהר פאָן 12 זינאדישען אומלייפען בעטרוג 432 גראדע. עס גיבט קיינע אנדערע צוזאממענגעזעטצטע צאהל, וועלכע דען נאטורפער-האלטניססען אונזערער זינטבארען וועלט זאָ טיעף איינגעפרעגט ווערע, אלס דיא צאהל 432, דער דורכמעססער דער ערדבאהן בעטרעגט ביילייפיג 432 זאָננענהאלבמעססער; דער דורכמעססער דער מאָנדעס-באהן בעטרעגט ביילייפיג 432 מאָנדען האלבמעססער; דיא פעריאדען דער אבוועכזעלונג דער מאגנעטנאדעל אונד יענער צוזאממענגעזעטצטען בעוועגונג דער ערדאקסע אויף וועלכע זיך דאס פאָררייקען דער נאכט-גלייכען גרינדעט, 3421 ביס 60 מאל 432 יאהרע. דיא ענטפערנונג דעם אורנוס פאָן דער זאָננע געגען 4320 זאָננענהאלבמעססער. דיא דויער איינעס יופיטעריאהרעס שטעהט דער צאהל 4320 ערדעניאהרע, דיא דויער איינעס זאטורניאהרעס דער פאָן 432 זאָננענראטאציאָנען אָדער טאגען גאנץ נאהע, אונד דיא צייט פאָן 4320 מאָנדעניאהרע בעשטעהט אויס צווייא מאל 25,920 מאָנאטען, אָדער גערדע אויס צוויא פאָן יענען מערקווירדיגען נאטורפעריאדען, וועלכע זיך צו דער גראָססען פעריאדע דעס פאָררייקענס דער נאכטגלייכען פערהאלטען, וויא דער מאָנדאומלויף צום יאהר.

גם זאת ברור ששיעור ת"ק למדת מרחקי גלגלים הוא לאו דוקא שהרי נתנו טעם לשיעור זה בירושלמי ברכות שם ושבת פ' ר"ע ה"ג ויומא פ"ו ה"ה כשני אבות ראשונים שהן תק"ב שנים ע"ש, גם ידענו ששיערו את הר הבית בת"ק אמה וסימן מחזור גדול אצל מצריי' הנודע בשם פהעניקס (Phönix) שהוא עוף הבא מערביים אחת לחמש מאות שנה למצרים, מורה על התחדשות הזמן במחזור זה, באופן שמקור שיטת בעלי חילאסטען (Chilastes) שאמרו שאחת לאלף שנה מחדש השם את עולמו, הוא הדעה שיומו של הקב"ה הוא אלף שנה שתי פעמים ת"ק. ובאמת מכוון זה לשיעור שעה של הקב"ה פ"ד שנה שהוא מחזור גדול בעל ג' מחזורים של כ"ח, בשעה שהחמה ולבנה פוגשים יחד כבשעה שנבראו אור ליל ד' כנודע מברכות כ"ט: מחמה מתקופתה. וכן נהגו כל הקדמונים, וכן נודע בשם פיטאגאראס אשר הציב מחזור של פ"ד לסי' החברת הזמנים ושינויהם באויר (ציקלוס דער קלימאטען). והנה שבע פעמים 72 עולה 504 וכן שש פעמים 84 כלומר שש שעות של יומו של הקב"ה וכן עולה יום שלם אלף וח' שנים 1008. ואמרו ברכות מג' ב' פסיעה גסה נוטלת אחת מחמש מאות ממאור עיניו של אדם

ומהדרי לי' בקידושי דבי שמשי, ואמר מהר"ל עיין מ"א סי' רע"א ס"ק כ"ג, כי ב' פעמים נר עולה חמש מאות כלומר סיון שיעור וערך שבין שני מאורות הוא כודע לקדמונים ע"פ שורש מספר ת"ק בקורתו וכופו, בשורש וענף, באופן שבודאי ידעו כי גדול הרבה מאוד המרחק בין כוכב לכוכב אלא שבחרו בשיעור ת"ק להיותו משוער ע"פ יסוד מספר 72 ומחזור פ"ד כאמור, ולבלתי כפסיע פסיעה גסה בדברים כאלו, לבל כבלבל רוחכו ונקיה דעתנו מבורא שמים וארץ ע"פ אמונת אבות ראוי להוציא שיעור ת"ק המזכיר שני אבות ראשונים, עד שמי שחטא ועשה פסיעה גסה יוכל להתרפא אם יסתכל במאור דקידושא דבי שמשי לזכור ימי עולם ולקיים זכור ושמור על היין המשומר מששת ימי בראשי' באמונה טהורה.

כללו של דבר חכמי ישראל נהגו תמיד להחכים במציאות בדרך המסכים והמכוון יותר לאמונה בה', ושמו מדת עץ החיים חמש מאות בקורתו הוא השורש כ"ב מן חמש מאות כאותיות שנבראו בהם שמים וארץ ונופו הוא הכפל במרובע עד למדרגות היותר גדולות. ושמואל ירחינאי הבקי מאוד בשבילי שמים החזיק במעוז מדה זאת שתעלה 1825000 פרסאו' בשיעור עשרה פרסאות ליום שעולה לת"ק שנה כמספר זה שהתחלתו 18 ח"י, ובהכפלתו עד לאין שיעור וערך והוא שמואל אמר בעבור זה כי מדת הרגע משעה של הקב"ה הוא אחת מן 36288 הכפל של 84 עם 432 כאמור על שם מי יספר שחקים בחכמה. וראוי לעורר כי הכוכב היותר רחוק מן החמה שהוא אוראנוס שגומר הילוכו לפ"ד שנים ממש כשיעור מחזור גדול של הקדמונים ושעה של הקב"ה הנה הוא כולל בעבור זה למרחקו כל השיכוים ומי יודע אם כן אם לא ידעוהו הקדמונים את כוכב זה וטבע מהלכו כאשר ידעו מן מחזור פ"ד! וכן ראוי לעמוד על מספר אחד עשר כוכבים שנזכרו בתורה בחלום יוסף שהוא כשיטת אחרונים יען הראשונים לא חשבו רק ז' כוכבי לכת שצ"ם חנכ"ל כנודע. לדעתי השורש ממה שכתב יוסף הכהן קורות ספר א' ק' ג' סי' ע' מן השנה הגדולה שנקראת כך annus magnus מפני שכוללת שש מאות שנה הוא ג"כ לכוין החשבון בכל האפשר אל ז' פעמי' 84=588, כי מספר זה קדום יאמרו לו הקדמונים.

לוח הטעות

דף	שורה	
1	20	תחת פיהם נ"ל פיהן.
4	—	נ"ל האם היסודית וכן הסמוך שם בל"כ.
5	12	ומסרן ת' ומסרם.
10	13	נ"ל או שמעיה ת' או ע'.
19	22	נ"ל שעלולים ת' שעלילים.
20	19	נ"ל to ת' ko.
23	28	נ"ל מכוון ת' מכוין.
28	6	נ"ל חכמי יון ת' חכמי חן.
29	13	מלומתים ת' ולומתים.
33	18	רעפולזיאן ת' רעפילזיאן.
36	21	מזור ותרופה ת' מקור ותרופא.
37	9	תבאנה ת' יבואו וכן הסמוך בל"כ.
39	27	עיין ת' איין.
61	29	ושבת ת' ושבח.
62	—	סוף עמוד תשובה ת' חשוב.
65	12	Ursicinus ת' Arsicinus.
68	18	המשונה ת' המשובה.
76	11	אפילו ת' שאפילו.
78	24	משמואל ת' בשמואל.
79	16	אסיפת ת' אסיפה.
90	26	Avus ת' deus.
93	28	Salü ת' Salu
97	3	מסופקים ת' וסופקים.
104	28	לישנן ת' לישנם.
206	14	אם גדולה בל"כ וכן הסמוך.
107	3	אין ספק שמה שאמרו כנ"ל.
110	42	נ"ל isos ת' eus.
113	10	שמועה ת' שמעוה.
141	21	חז"ל ת' כז"ל.
149	36	לקבול ת' לקול.
151	5	מושאל ת' מישאל.
153	13	הוא ת' היא.

דף	שורה	
154	15	העיון ת' העליון.
158	5	הלא ת' דלא.
160	12	תוקחנה ת' יוקחו.
161	1	לגרש ת' לגרשה.
שם	—	ד"ה קידושין נדפס בטעו' כאן וראוי להעמיד כאן מה שנדפס דף 164 ד"ה לא על חנם ע"ש הערך.
שם	—	סוף דף נחולים ת' נחילין.
162	36	לבדו ת' למודו.
163	31	זיווגו ת' זיווגי.
171	11	ישו ת' ישן.
172	13	שהחיה ת' שחיה.
177	1	רמבמ"ן ת' רמב"ן וכן בכל הדף
שם	10	רק ת' כך.
שם	17	נהיה ת' נהוה.
181	1	במקום ת' המקום.
שם	7	אם כן ת' וזי"כ.
182	23	כך ת' דק.
183	5	פיהן ת' פיהו.
שם	17	כפי ת' כי מה.
185	—	סוף קרי בי' תמור תקרי בי ובהערה שיעין ת' שרעין.
191	—	סוף אור ת' אמר.
802	—	בהערה virtute ת' viriutem.
209	15	והוא ת' והיא.
217	29	לישב ת' שישב.
שם	34	להיתאה ת' לפיתאה.
222	30	דיכרא ת' היכרא.
שם	—	בסוף עמוד Oneoca ת' Oncoca.
223	1	דיכר ת' הכר.
שם	5	לשם ת' שם.
224	1	הוא ת' היא.
שם	18	נפשו ת' נפשי.

דף	שורה	
שם	26	השמועה ת' השמיעה.
225	16	innoius ת' innocius.
227	27	לכנות ת' לכנוס.
229	36	וספדו ת' וספדי.
שם	39	ממרום ת' ממרים.
241	21	מנין ת' קנין.
שם	23	ואסדרן ת' ואסדרס.
245	7	סימן ⊥ ת' ×
246	2	לשמות ת' לשמור.
שם	28	והוא ת' והיא.
251	10	שלוחים ת' שלוחי.
263		בהערה 5 לשלמות ת' ושלמות.
269	2	הכה ת' הפה.
277	17	לנדוקים ת' לנדיקים.
שם	29	aula ת' aisa.
286		בהערה שבוע ת' שבועה.
288		בהערה מנא ת' סנא.
230	28	לכן ת' להם.
294	2	בשמעון ת' בשעטון.
300		סוף עמוד נראה ת' כתבו.
302	25	קלייקער ת' קליינער.
שם	30	lenka ת' leuka.
307	1	כל ת' קול.
324	1	שישתוו ת' שישתו.
327	37	ארכעלוים ת' ארכעלויס ושם שורה
שם	38	ובא שר כל"ל.
330	5	נדרים ע"ו א' ת' ע' — וא'
שם	22	נ"ל מטעם ת' וטעם.
331	11	היקשי ת' היקשו.
332	25	ומה תי ואה.
שם	27	יהיבת ת' יהיבא.
333	21	ופסקו ת' ועסקו.
שם	38	שננו ת' שבנא.
334	13	ואיני ת' ואינו.
שם	27	לי ת' לו.
337	12	סימן + ת' ×
שם	22	ανδρια ת' ανδρια וכן δικα ת' αδικα.
338	17	ταστρ מקומו בשורה 14 ובהערה
שם		סוף עמוד מ"ב ת' מי"ב.

דף	שורה	
341	30	לאו דוקא ת' דוקא.
345	9	כי ת' כל.
347	22	אנו ת' אינו.
350	29	ממה ת' ומה.
354		סוף עמוד עיקרו ת' איקרו.
356	38	ויהיה סי' הכ"ג ת' ק"י.
ושם		וספק ת' מספק.
368		בהערה סור' 8 υηστειασ ת' υηστειασ
361		בהערה 10 מסברא ת' וסברא.
364		בהערה 18 דומה ת' דוחה.
366	17	מדקרי ת' ידקרו.
385	4	דרק ת' דרך.
386		סוף ע' לשלש ת' לשש.
388	21	מין ת' בנין, בהידור ת' הדבר.
389	33	עמו ת' עמי.
391	29	גדול ת' דול.
ושם	34	חקרה ת' אקרה.
392	32	הוליך ת' הולך.
396	13	ששה ת' שלשה ובסוף עמוד שמעתי ת' ושמעתו.
400	7	כב"ה ת' כב"ש.
401	23	הוא ת' היא.
שם	33	נחשב ת' נחשבו.
402	8	שולחים ת' שולחוס.
417	28	ר' אליעזר ב"ע ת' אלעזר.
420	38	שהיתה ת' שפיתה.
שם	40	שהיו חולקים ת' שהיה.
424	36	והמאמינים ת' האמינים.
425	35	סופרים ת' סופר.
436	12	שברחו ת' שברכו.
432	32	קשר האיסות ת' האנישות.
435	25	נ"ל והתיר רק הנשואות.
442	14	מליאות ת' מליאת.
444	19	מילי ת' מידי.
448	17	לבבל ת' בכלל.
459	28	את ת' אח.
461	23	ישנה ת' ישנה.

Buchdruckerei von Bendiner & Schlossberg in Wien.

BM L_owy, Jacob Ezec
500.5
L6 Bi_koret
GTU ha-_Talmud _al
pi _erekh alef,
bet